Paulinisch-johanneische Studien.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau

vorgelegt von

Franz Xaver Monse,
Kaplan in Reinerz,

der mit Genehmigung der Fakultät

am Donnerstag, den 22. Januar 1914, mittags 12¼ Uhr

im

Musiksaal der Universität

einen Vortrag hält:

Die Entstehung der paulinischen Christologie.

Münster i. W. 1914.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Auf Antrag des Referenten Herrn Prof. Dr. Sickenberger von der katholisch-theologischen Fakultät genehmigt.

Breslau, den 12. Januar 1914.

Professor **Dr. Pohle,**
Dekan.

Die ganze Arbeit, welche der Fakultät ebenfalls vorlag, wird unter dem Titel: „Johannes und Paulus“ in den „Neutestamentlichen Abhandlungen“, herausgegeben von Professor Dr. Meinertz in Münster, demnächst im Druck erscheinen.

Dem hochwürdigen Herrn Stadtpfarrer
und Fürsterzbischöflichen Notarius

Franz Xav. Dittert

in Mittelwalde

in Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet
vom Verfasser.

Einleitung.

Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. Καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος. Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 1 Kor 12, 4—7.

Seit etwa einem halben Jahrhundert hat der Sinn für die bestimmten individuellen Eigentümlichkeiten und Unterschiede in den Lehranschauungen der Verfasser der neutestamentlichen Schriften sich geschärft. Während man früher das NT als ein Werk aus einem Guß betrachtete, ohne sich, wenigstens nicht klar, der Unterschiede bewußt zu werden, während man also bei Betrachtung des Urchristentums fast ausschließlich die Einheit berücksichtigte und dabei die Verschiedenheiten der einzelnen ntl Schriftsteller mehr oder weniger übersah, gerät die moderne Kritik in Gefahr, umgekehrt, über den Unterschieden die Einheit zu vergessen. Der erste, der in diesem Sinne das Urchristentum mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durchforschte, war Ferdinand Christian von Baur († 1860), der Meister der Tübinger Schule. Auch die Schriften der beiden hervorragendsten ntl Schriftsteller, des hl. Johannes und des hl. Paulus, und diese vor allem, sind von ihm und seinen Nachfolgern der eingehendsten Untersuchung unterzogen worden.

Baur geht unter dem Einfluß der Hegelschen Zeitphilosophie von der Anschauung aus, das Urchristentum habe sich allmählich entwickelt, das nachapostolische Zeitalter sei von tiefgreifenden, religiösen Gegensätzen beherrscht gewesen, bis es in der katholischen Kirche eine einheitliche Gestalt bekommen habe. Entsprechend dieser Grundanschauung sieht er die einzelnen Bücher des NT als Zeugnisse dieser geschichtlichen Entwicklung an und weist ihnen auf Grund der in ihnen zutage tretenden dogmatischen Tendenz ihren Platz in dem Entwicklungsprozeß des Urchristentums an. Durch den Kampf des urapostolischen Judenchristentums,

das wesentlich ebionitisch gewesen sei und den antijudaistischen Universalismus des Paulus ist dieser Entwicklungsprozeß charakterisiert. Als Dokument des noch ungebrochenen Ebionitismus ist die vom Säulenapostel Johannes verfaßte Apokalypse anzusehen; den paulinischen, antijüdischen Universalismus sieht er in den Briefen an die Römer, Galater und Korinther. Die Unechtheit aller übrigen paulinischen Schriften suchte er in seinem Werke: „Paulus“ (1845) nachzuweisen, und damit zugleich die Unechtheit der Apg, die neben entschiedenem Festhalten des Universalismus den urchristlichen Parteigegensatz fast ganz verdeckt, vor allem Paulus judenchristlicher darstellt, als er nach Ausweis der unzweifelhaft echten Dokumente des Urchristentums gewesen sein muß. Die kleineren Paulinen, namentlich die Pastoralbriefe erscheinen bei Baur nur als Denkmäler des von verschiedenen Seiten her im 2. Jahrhundert sich allmählich vollziehenden Ausgleichs der Gegensätze und stehen dem johanneischen Schriftenkreis am nächsten, während der Hebräerbrief in der Mitte zwischen diesem und dem paulinischen steht[1]. Das Johannesevangelium, in dem paulinische Gedanken verarbeitet seien, kann nach Baurs Ansicht unmöglich vom Apostel Johannes stammen, dem judaistisch beschränkten, mit Paulus in unversöhnlichem Gegensatz liegenden Urapostel, dem Verfasser der kraß judaistisch und antipaulinisch gedeuteten Apokalypse. Es ist nach ihm nur als eine ideelle Komposition anzusehen, die auf den Charakter einer geschichtlichen Darstellung gar keinen Anspruch machen will. Die Person des Apokalyptikers, an dessen Werk der Evangelist vielfach anknüpfe, wird zum Träger einer neuen Auffassung der Person Christi gemacht. Auf diese Weise vollziehe der Verfasser die Erhebung des Christentums zur Weltreligion.

In J. R. Köstlin, der von den Voraussetzungen Baurs aus den Lehrbegriff des hl. Johannes in seinem Buche: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, Berlin 1843, untersuchte und am eingehendsten von allen Vertretern der negativen Kritik, soweit ich gesehen habe, Johannes mit Paulus verglich, ebenso in Schwegler, Scholten[2]) und anderen gewann Baur ergebene Schüler. Und wenn auch heute die eben angeführten Voraus-

[1]) Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht, Stuttgart 1835.

[2]) Die Werke dieser Kritiker und der nachstehenden sind oben im Literaturverzeichnis angegeben.

setzungen Baurs zum größten Teil aufgegeben sind, wenn man auch davon überzeugt ist, daß die urchristliche Kirche keineswegs der Schauplatz wilder Kämpfe zwischen Petrinismus und Paulinismus war, wie die „alte“ Tübinger Schule es wollte, wenn man auch das vierte Ev immer weiter in die Zeit hinaufrückte, in welche die Tradition es wies — die Grundanschauungen bestehen auch heute noch unausgeglichen fort. H. J. Holtzmann findet im vierten Ev Wahrheit und Dichtung vermischt, Hilgenfeld und ebenso Kreyenbühl finden gnostische Spuren in ihm, Thoma verteidigte die Allegorisierung desselben, und wie dieser auch Loisy und Réville. Alle diese Kritiker lassen das Jo-Ev von dem „Paulinismus“, von paulinischen Ideen und Termini durchgängig beherrscht sein [1]). Pauli Aussagen über den Heiland sind nichts anderes als ein Mythus, zu dem Jesus den Namen hergab. Das paulinisch-johanneische Urchristentum wird direkt als eine „synkretistische Religion“ [2]) bezeichnet. Wir Christen glauben an die Gottheit eines Jesus, der gar nicht Gott war, dessen Königsmantel himmlischer Herrlichkeit von orientalischen Religionen geborgt ist [3]), der sich gar nicht als Sohn Gottes ausgab. Erst die Jünger, Paulus vor allem, haben ihn dazu gemacht. Holsten, Pfleiderer, Weizsäcker, Weinel, Wernle und ganz besonders Wrede haben auf den Schultern Baurs die Losreißung Jesu von Paulus noch wirksamer vollzogen. Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es nun, den Anschauungen der genannten Kritiker gegenüber Stellung zu nehmen.

Nach dem Vorhergehenden kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir die Grundanschauung der negativen Kritik, es habe nämlich zwischen Paulus und den Uraposteln, also auch zwischen Paulus und Johannes ein unversöhnlicher Gegensatz bestanden, zu-

---

[1]) Vgl. auch Wrede, Paulus 98f.: Das Johannes-Ev „läßt sich zwar in der Eigenart (seiner) Gedanken keineswegs vollständig aus Paulus erklären, aber Paulus ist doch unzweifelhaft (sein) Fundament... In der Tat, bei Johannes ist die paulinische Lehre von Christus in die Form des Lebensbildes hineingegossen und gewinnt ... neue Gewalt über die Herzen“. Ebenso Heitmüller in: Die Schriften des Neuen Testamentes (von Joh. Weiß) II 698: „Ganze Sätze in den Reden des johanneischen Christus könnten in paulinischen Briefen stehen. Das Christusbild des Ev ist das paulinische, ... die Christusmystik des Johannes wurzelt ganz in der paulinischen Mystik.“

[2]) So Gunkel, Zum religionsgeschichtl. Verständnis des N T, Göttingen 1903, 88. [3]) Vgl. Feine, Theologie des N T 287.

erst prüfen müssen. Wir haben also zunächst das Verhältnis Pauli zu den Uraposteln überhaupt zu untersuchen, und darauf die Ansicht der Tübinger Schule, die Apokalypse sei als Dokument des ungebrochenen Ebionitismus antipaulinisch, und das Jo-Ev mit seinen universalistischen Anschauungen könne unmöglich von dem Apostel Johannes stammen, — kurz, wir müssen im ersten Abschnitt die Stellung des hl. Johannes und des hl. Paulus zum Judentum behandeln. Diesem Kapitel ist eine für das Verständnis der Theologie unserer beiden Apostel notwendige kurze Schilderung ihres Lebens und Charakters vorausgeschickt.

Es ist einleuchtend, daß bei der oben dargelegten Auffassung des Urchristentums die rationalistische Kritik zur Annahme wesentlicher, tiefgreifender Differenzen zwischen den Lehrstücken der Apostel, den vier großen paulinischen Briefen und dem vierten Ev besonders kommen mußte, weil diese zeitlich weit auseinanderliegen. Und wenn nach Baur und seiner Schule die Pastoralbriefe dem johanneischen Schriftenkreis sehr nahestehen, der Hebräerbrief in der Mitte zwischen dem paulinischen und johanneischen Lehrsystem, und auch die übrigen kleinen Paulinen mehr oder weniger Johannes sich nähern, so anerkennt die Kritik damit den ähnlichen Charakter dieser und der johanneischen Schriften[1]). Es fragt sich nur, ob sie aus diesem Grunde mit Recht die kleinen Paulinen mit dem Johannesevangelium dem apostolischen Zeitalter entrückt. Dadurch, daß das vierte Ev und die kleinen Paulinen in die Lehranschauungen des zweiten Jahrhunderts nicht passen, ist nun der Hauptbeweis zwar schon geliefert, daß eine Gefahr für die Echtheit der genannten Schriften von dieser Seite her nicht besteht. Dieser Beweis[2])

---

[1]) Köstlin sagt S. 287, daß unsere beiden Apostel sich am nächsten stehen von allen ntl Schriftstellern; ein im Sinne des Epheserbriefes verfaßtes Ev würde dem johanneischen viel näher stehen, als das Lk-Ev (378); die Pastoralbriefe nennt er die römische, das Jo-Ev die kleinasiatische „Fortentwicklung“ des paulinischen Lehrsystems.

[2]) Vgl. besonders C. Müller, De nonnullis vestigiis doctrinae gnosticae, quae in quarto evangelio inesse feruntur, Freiburg 1883. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dieser Frage nicht eingehender. Was die moderne religionsgeschichtliche Erklärung des NT angeht, nach welcher die Anschauungen des hl. Paulus und Johannes auf allerlei fremde Einflüsse zurückzuführen sind, nicht nur auf gnostische und philonische, sondern auch auf indische, babylonische, persische und assyrische, so verweise ich auf ein Wort von Clemen (Die religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Gießen 1909, 289):

kann aber durch eine Untersuchung der paulinisch-johanneischen Schriften, aus der hervorginge, daß die johanneischen Ideen schon zur Zeit Pauli vorhanden waren, erhärtet werden und an Sicherheit gewinnen. Das zu versuchen, ist Gegenstand des zweiten Abschnittes dieser Arbeit. Es wird sich darum handeln, zu prüfen, ob wirklich, wie die negative Kritik will, eine wesentliche, tiefgreifende Differenz zwischen Johannes und Paulus, eine „Kluft" zwischen den Lehranschauungen des Ev und den vier großen Briefen besonders, besteht. In diesem Sinne hat schon Aloys Schaefer die paulinischen Briefe das *ποῦ στῶ*[1]), Keim den archimedischen Punkt[2]) des Jo-Ev genannt. Ferner handelt es sich darum, die Parallelen zwischen den Paulusbriefen und dem Jo-Ev festzustellen und darzulegen, wie diese Übereinstimmungen zu erklären sind.

Nach dem bisher Gesagten wäre also der Zweck dieser Abhandlung eine Auseinandersetzung mit den modernen kritischen Ansichten über das Verhältnis der paulinischen Schriften zu den johanneischen, besonders zum Ev. Allein die Arbeit hat noch den anderen, nicht minder wichtigen Zweck im Auge, für das Studium dieser Schriften insofern einen Beitrag zu liefern, als dasselbe erleichtert und gefördert wird durch eine eingehendere Vergleichung der in diesen Schriften niedergelegten Gedanken, bestimmter Ausdrücke und Wendungen, so daß sich dann die meisten

„Ich fürchte, wenn sich die religionsgeschichtliche Erklärung des NT nicht weit mehr, als sie bisher geneigt ist, vor (solchen) Ausschreitungen hütet, dann wird die künftige Forschung auch über ihre begründeten Resultate wieder ebenso zur Tagesordnung übergehen, wie unsere Zeit die Ergebnisse älterer Forschung vorläufig zumeist vergessen hat." Das gilt ganz besonders von der in neuerer Zeit viel besprochenen Ansicht des Straßburger Philologen Reitzenstein, daß nämlich der ägyptisch-griechische Synkretismus religiöser Vorstellungen in der Lehrentwicklung des Christentums eine bedeutende Rolle spiele. R. hat seine Anschauungen niedergelegt in den Schriften: Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901; Poimandres, Studien zur grichisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904; Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910. Gegen R. vgl. besonders Krebs, Der Logos als Heiland, Freiburg 1910 (Anhang). Reichhaltige Literatur über dieses ganze Gebiet siehe auch bei Clemen. Übrigens spricht selbst Bousset in Meyers Kommentar zur Offenbarung Johannis[6], Göttingen 1906, 119 von den „wildesten" religionsgeschichtlichen Einfällen, die uns gegenwärtig in der Literatur begegnen.

[1]) Erklärung der zwei Briefe an die Thess und des Briefes an die Gal, Münster i. W. 1890, S. VI. [2]) Geschichte Jesu von Nazara I 161 ff.

paulinischen Stellen ohne bedeutendere Schwierigkeit von den johanneischen unterscheiden lassen. Schon Johann David Schulze[1]) sagt: „Auch ist das Studium des Eigentümlichen der ntl Schriftsteller, wie ich glaube, vorzüglich geeignet, Jünglinge, die sich der Theologie widmen, mit dem Inhalte dieser Schriften in allen ihren Teilen recht bekannt zu machen, weil man bei jenem Studium genötigt ist, die Schriftsteller immer von neuem, und immer mit neuen Rücksichten zu lesen."

An Vorarbeiten, deren Ansichten ich aber nicht immer teilen kann, fehlt es nicht. 1852 erschien, um hier nur die wichtigsten zu nennen, katholischerseits Lutterbecks Buch: „Neutestamentliche Lehrbegriffe" (Mainz) oder richtiger bezeichnet durch den umfassenderen Titel: „Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufe des Christentums und die erste Ausgestaltung desselben." Die Ausführung des christlich-apostolischen Lehrkreises mit einer kurzen, vergleichenden Charakteristik der paulinisch-johanneischen Theologie fällt bei ihm erst dem vierten und letzten Bande zu[2]). Von seiten der protestantischen Exegese, die bei der großen Bedeutung der Bibel für ihre Theologie naturgemäß mit lebhaftem Interesse folgte, stellte Neander[3]) in seiner „Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel" die Lehre des hl. Paulus und Johannes gesondert dar neben der des hl. Jakobus und führte die Verschiedenheiten der Lehranschauungen vor allem auf die Individualitäten der Apostel zurück. Denselben Gesichtspunkt machte Chr. Fr. Schmid in seiner „Wissenschaftlichen Theologie des Neuen Testamentes"[4]), und im engsten Anschluß an Neander und Schmid Meßner geltend in

---

[1]) Der schriftstellerische Charakter und Wert des Johannes, Weißenfels-Leipzig 1803, 8.

[2]) S. 182. Er überschätzt die Bedeutung der außerchristlichen, gnostischen Spekulationen für die apostolischen Lehrtropen. Sein Werk fand auch in der protestantischen Exegese nicht viel Beachtung. Vgl. Köstlin, Jahrbuch der deutschen Theologie II (1857) 322.

[3]) Hamburg 1847, besonders II 653. Noch vor Neander gab Frommann eine umfassende Darstellung der johanneischen Theologie in seinem Werk: Der johanneische Lehrbegriff, Leipzig 1839. Er entrückt das Ev ganz dem atl, überhaupt geschichtlichen Boden und führt seine Theologie auf eine freie Spekulation über das Wesen des Christentums zurück (S. 84), weshalb auch in seiner Vergleichung des johanneischen mit dem paulinischen Lehrbegriff vieles gesucht und schief aufgefaßt ist.

[4]) Herausgegeben von Weizsäcker, Stuttgart 1833.

seiner „Lehre der Apostel“ [1]). Er stimmt mit diesen vor allem darin übereein, daß der johanneische Lehrbegriff nicht nur überhaupt im Gegensatze zum AT stehe, sondern sogar vom paulinischen Gegensatz zum Gesetz zum Gegensatz gegen Gesetz und Weissagung fortschreiten soll [2]). Bernhard Weiß wies darauf hin, daß die Einheit des paulinisch-johanneischen Lehrbegriffs wie der ganzen ntl Lehre vorzugsweise auf den gemeinsamen engen Beziehungen zum AT beruhe. Von anderen Vorarbeiten seien noch genannt katholischerseits die Schriften von Schanz, Belser, Schaefer, Dausch, Prat, protestantischerseits Theodor Zahn, Schlatter und Feine [3]).

Da man, wie aus dem obigen hervorgeht, sehr viele Angriffspunkte zur Leugnung der Echtheit [4]) des vierten Ev von Paulus

---

[1]) Leipzig 1856.

[2]) S. 388.

[3]) Die Schriften der genannten Gelehrten siehe oben im Literaturverzeichnis. Schlatter hat das Thema „Johannes und Paulus“ in seinem Buche: Die Theologie des Neuen Testamentes, sowie in der wissenschaftlichen Zeitschrift „Reich Christi“, herausgegeben von Lepsius, Groß-Lichterfelde 1909, behandelt. Gründlich und ausführlich wendet sich gegen die modernen Aufstellungen und Behauptungen Feine in seiner Theologie des NT, Leipzig 1911. Auch er widmet der Vergleichung der paulinischen mit der johanneischen Theologie ein ganzes Kapitel (S. 539). Die Abhandlung von G. Roux, Saint Paul et le quatrième Evangile, in: Revue de Théologie et des questions religieuses XVI 405—418 ist mir nicht zugänglich gewesen.

[4]) Beachtenswert ist auch Sanday, The criticisme of the fourth gospel, Oxford 1905; ebenso Watkins, Modern criticisme in its relation to the fourth gospel 1890. Beide geben eine gute Übersicht der seit 100 Jahren gegen die Echtheit des 4. Evangeliums gerichteten Literatur. Vgl. Zahn, Das Evangelium des Johannes 22 A. Eine vorzügliche Übersicht über die neueste johanneische Literatur gibt auch A. Meyer, Das Johannesevangelium, in: Theol. Rundschau von Bousset und Heitmüller IX (Tübingen 1906) 302 ff. und die folgenden Jahrgänge, ebenso Lepin, L'origine du quatrième évangile, Paris 1907 und Chauvin, Les idées de M. Loisy sur le quatrième évangile, Paris 1906. Die moderne Bestreitung der Einheitlichkeit des Jo-Ev (vgl. dagegen Zahn, B. Weiß, Belser, Theol. Quartalschrift LXXXXIII [1911] 404—449. 568—614) bleibt hier außer Betracht. Auch Holtzmann (Lehrbuch der Neutestam. Theologie II 393 A. 1) sagt im Hinblick auf die Worte von Wellhausen, „daß die Erweiterungen zumeist aus demselben Kreise stammen, innerhalb dessen die Grundschrift entstanden ist und die ersten Leser gefunden hat“: „Sonach darf eine biblisch-theologische Behandlung von der Voraussetzung der Einheitlichkeit ausgehen, vorbehaltlich Namhaftmachung von Ausnahmefällen.“ Vgl. auch Tillmann, Das Johannes-Evangelium, in: Die Hl. Schrift des NT, Berlin 1912, 7: „Ich vermag in all diesen Versuchen, die im ganzen wie im

hergenommen hat, handelt es sich in vorliegender Arbeit hauptsächlich um die Verteidigung dieses Ev. näherhin um die Beantwortung folgender Fragen:

Erstens: Ist die Kritik berechtigt, das vierte Ev für unecht zu erklären auf Grund der Beziehungen des Urapostels Johannes zum Weltapostel Paulus bzw. seiner Stellung zum Judentum?

Zweitens: Ist sie berechtigt, das vierte Ev für unecht zu erklären auf Grund wesentlicher, tiefgreifender Differenzen in den Lehranschauungen des hl. Paulus und des hl. Johannes? Sind solche tiefgreifende Differenzen wirklich vorhanden?

Drittens: Wie ist die Übereinstimmung johanneischer mit paulinischen Stellen zu erklären? Hat Johannes vielleicht in Ev und Briefen sowohl wie in der Apokalypse die paulinischen Briefe benutzt?

---

einzelnen sich oft genug widersprechen und aufheben, solange nur Irrwege zu sehen, als sie nicht in der Überlieferung des Textes begründet werden können. Stützen sie sich nur auf Unebenheiten der Darstellung, . . . dann muß es die Aufgabe der Forschung bleiben, die Lösung durch ein tieferes Eindringen . . . zu finden. Durch Radikalkuren können Gebrechen der Darstellung nicht geheilt werden." Gegen die ganze oben geschilderte moderne Strömung hat übrigens der letzte Syllabus Pius' X Stellung genommen, bes. These 31 und 60. These 31 lautet: „Die Lehre von Christus, welche Paulus, Johannes, die Konzilien von Nicäa, Ephesus, Chalcedon überliefern, ist nicht diejenige, welche Jesus selbst vorgetragen hat, sondern diejenige, welche das christliche Bewußtsein entwickelt hat." These 60: „Die christliche Lehre war in ihren Anfängen jüdisch, und wird dann in aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen paulinisch, johanneisch, zuletzt hellenistisch und universal." Das kontradiktorische Gegenteil dieser Thesen ist also Lehranschauung der katholischen Kirche. Vgl. Dausch, Jesus und Paulus 7.

Erster Abschnitt.

Erstes Kapitel.

Lebensabriß und Charakter des hl. Paulus und Johannes.

Paulus war zu Tarsus in Cilicien, also in Kleinasien geboren und hatte in Jerusalem den Pharisäer Gamaliel zum Lehrer. Voll Eifer für das Judentum, beteiligte er sich an der Steinigung des Stephanus und der Verfolgung der christlichen Gemeinden. Als er mit Vollmachten des Hohen Rates nach Damaskus reiste, um dort die Christen dem Tode zu überliefern, wurde er durch eine Erscheinung Jesu bekehrt (Apg 9, 3f. 17. 27; 1 Kor 9, 1; 15, 8). Nachdem er sich zwei Jahre in Arabien auf sein Apostolat vorbereitet, predigte er auf fünf großen Reisen das Evangelium und starb im Jahre 67 in Rom den Märtyrertod.

Die moderne Kritik lehnt vom Standpunkt „der reinen Immanenz“ eine objektive, reale Christuserscheinung ab und erklärt Pauli Bekehrung aus einer selbsterzeugten oder auf natürlichem Wege entstandenen „Vision“. Da wir in der Christologie auf die so erklärte Entstehung des paulinischen Christusbildes näher eingehen müssen, seien hier nur kurz die wichtigsten Gründe, die gegen die sog. Visionshypothese sprechen, angegeben:

1. 1 Kor 15, 5 ff. reiht Paulus seine Christophanie vor Damaskus an die leiblichen Erscheinungen vor den übrigen Aposteln an. Die Worte, die der Apostel für dieses Ereignis gebraucht, stehen an dieser Stelle durchweg neben solchen, die im eigentlichen Sinne gebraucht werden müssen („Sehen, wurde gesehen“ steht neben „begraben werden“, „auferweckt werden“).

2. Paulus unterscheidet die Erscheinung vor Damaskus deutlich von andern Visionen. Von diesen redet er nicht gern (2 Kor 12, 1 ff.), der Christophanie vor seiner Bekehrung aber rühmt er sich frei und offen.

3. Die Erblindung Pauli, der Besuch des Ananias, die plötzliche Heilung, und nicht zuletzt das einzigartige weltgeschichtliche Wirken Pauli setzen eine wirkliche Erscheinung voraus.

4. Der Apostel ist nach der Erscheinung umgewandelt. Sein ganzes Wollen, Denken und Sein hat einen andern Lebensinhalt, eine andere Richtung bekommen. Für ihn ist seine Bekehrung eine Neuschöpfung. Er ist

ein neues Geschöpf geworden (2 Kor 4, 6; 5, 17; Gal 6, 15), sein vergangenes Leben existiert nicht mehr für ihn (Gal 2, 19). Die Erscheinung hat ihm in das Herz geleuchtet. Christus ist von jetzt ab sein Alpha und sein Omega.

Den zuletzt angeführten Grund erkennt auch Wrede[1]) an. Die großartige Sicherheit, Begeisterung und Zuversicht des Glaubens, die aus allen paulinischen Briefen strahlt, läßt sich auch nach diesem Kritiker niemals begreifen, wenn sein Fundament eine selbsterdachte Vorstellung war. Es bliebe nur die eine Erklärung: Paulus glaubte bereits an ein solches Himmelswesen, an einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte. Im Momente seiner Bekehrung identifizierte er ihn mit seinem Christus und übertrug auf Jesus alle die gewaltigen Prädikate, die bereits für das Christusbild feststanden.

Allein Wrede führt uns damit keinen Schritt weiter. Denn auch nach ihm wird ja das menschliche Leben Jesu mit Tod und Auferstehung in jene selbstgeschaffene Vision aufgenommen. Der Kern der Christuslehre bleibt also auch hier ein Erzeugnis des Geistes des Apostels, was Wrede nicht befürworten will. — Wir kommen eben über eine objektive, reale Christuserscheinung nicht hinaus. Alle modernen Deutungsversuche scheitern an den oben angeführten „großen geschichtlichen und psychologischen Tatsachen, am Gesetz vom zureichenden Grunde, von Ursache und Wirkung“ [2]). Das paulinische Christusbild läßt sich unmöglich auf aprioristische Spekulationen zurückführen.

Johannes, Sohn des Zebedäus und der Salome, war in Galiläa, also in Palästina geboren und Schüler des hl. Johannes des Täufers. Unter den ersten schloß er sich dem Heilande an und war der vertrauteste Freund desselben bis zu seinem Tode. Später wirkte er in Kleinasien, in Ephesus. Nachdem er auf Patmos die in der Apokalypse aufgezeichneten Offenbarungen erhalten, kehrte er nach Ephesus zurück, wo er nach der vorherrschenden Tradition auch starb.

Das ist in kurzen Zügen der Lebensgang unsrer beiden Apostel. Im folgenden sollen die wesentlichsten Momente desselben hervorgehoben werden, insoweit sie irgendwie auf ihren Charakter und ihre Befähigung zum Apostolat[3]) beeinflussend gewesen sind.

Tarsus[4]), Pauli Geburtsort, war eine bedeutende, volkreiche Handelsstadt. Ihre zum großen Teil griechische Bevölkerung über-

---

[1]) Paulus 86ff.

[2]) Dausch, Jesus und Paulus 10; vgl. Dausch auch zum Vorhergehenden, und besonders Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, Münster i. W. 1907. Siehe auch dort 119ff. das Nähere über die Visionshypothese.

[3]) Vgl. Meinertz, Der Apostelberuf des hl. Paulus, in: Wissensch. Beilage zur Germania 1907 N. 9.

[4]) Vgl. Ramsay, The cities of St. Paul, London 1907, 85ff.

traf nach Strabo durch ihr Interesse an philosophischen Bestrebungen selbst Athen und Alexandrien (Strabo 14, 4). Daß das auf Paulus nicht ohne Einfluß geblieben ist, verraten seine Briefe [1]). Er versteht zu beobachten, zu prüfen, er weiß mit den Vertretern jeder Nation, mit den verschiedensten Ständen, wenn notwendig, in Beziehung zu treten. Wie geeignet war also Paulus, der große Weltapostel, alles allen zu werden! [2]) Schon die griechische Weltstadt und das Elternhaus gaben ihm eine griechisch-jüdische Bildung, und machten ihn geeignet, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche zu werden. Dazu kommt seine spätere Ausbildung. Er empfing sie von Gamaliel, einem angesehenen, jüdischen Gesetzeslehrer, bei dem er über die jüdische Erblehre und das Gesetz unterrichtet (Phil 3, 5; Gal 1, 14), und zu einem jüdischen Rabbi (Apg 23, 6) ausgebildet wurde [3]). Er war sein eifriger Schüler. Der Erfolg bewies das. Wie er selbst erzählt, überholte er alle seine Altersgenossen an Eifer für die Satzungen seiner väterlichen Überlieferung (Gal 1, 14) und war mit ganzer Seele ein Anhänger seiner jüdischen Religion. Die Liebe zu ihr, überhaupt zum jüdischen Volke wird sich im folgenden öfter zeigen. Ein gewandter, gebildeter Pharisäerschüler: das ist in kurzem die Charakteristik Pauli. Anders Johannes! Er war zu Betsaida oder Kapharnaum in Galiläa geboren, ungelehrt, ein *ἀγράμματος, ἰδιώτης* [4]), nur mit den Verheißungen und Hoffnungen seines Volkes bekannt. Johannes saß nicht zu den Füßen eines

---

[1]) Sie verraten einen Mann, der in dem regen Treiben der Großstadt aufgewachsen und mit griechischem Leben wohl bekannt ist. Man denke nur an Stellen wie 1 Kor 15, 33; 2 Kor 2, 14; 1 Thess 5, 8; Apg 17, 16f. 28. Auch die dem Rechtsleben entnommenen Bilder der Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung, Sohnesannahme gehören hierher. Freilich darf man sich Paulus nicht vorstellen als das, was man „Aristokrat“ nennt. Paulus war kein „Proletarier“, aber „unterhalb der literarischen Oberschicht“. Deißmann, Paulus 36ff. und 97ff.

[2]) Vgl. Simar, Die Theologie des hl. Paulus 13: „Und wer könnte auch, die Sache bloß menschlich angesehen, daran zweifeln, daß Paulus vermöge seiner geistigen Befähigung und seines Charakters mehr als die übrigen zu dieser Mission geeignet war . . . In der natürlichen Anlage kam dann die besondere übernatürliche Berufung und Begnadigung hinzu.“

[3]) Weinel, Paulus 11ff.

[4]) Diese Ausdrücke dürfen nicht mißverstanden werden. Sie stehen Apg 4, 13, wo die Synedristen von Petrus und Johannes sagen, sie seien ungelehrte, ungebildete Männer und wollen nur besagen, daß Johannes nicht, wie etwa Paulus, in der Schule der Schriftgelehrten ausgebildet war.

Gamaliel wie Paulus, er wurde auch auf eine ganz andere Weise der Kirche zugeführt. Paulus sollte, zunächst ein Widersacher Christi, einen viel schwereren Kampf der Gnade mit der Natur zu kämpfen haben als Johannes. Wohl wußte er, wie sein pharisäischer Lehrer, von dem Erscheinen des Messias; als er aber gekommen war, glaubte er nicht an ihn. Sein Kreuzestod erschien ihm als das Gottesurteil über den falschen Messias, in seiner Auferstehung sah er nichts als Lug und Trug (Mt 27, 64). Johannes folgt dem Herrn freiwillig, verläßt alles und bleibt ihm treu bis in den Tod; fast ohne Kampf, durch den täglichen Umgang mit seinem göttlichen Meister wird Johannes ein Lehrer der Wahrheit. Die trauteste Freundschaft, die innigste Liebe verband ihn mit ihm. Paulus war noch ein wutschnaubender Verfolger der Gemeinde Christi (Gal 1, 13. 23; 1 Kor 15, 9; Phil 3, 6; Apg 7, 58), Johannes bereits der Liebesjünger des Heilandes.

Und wie verschieden ist auch ihre spätere Wirksamkeit! Man sollte meinen, ein vom göttlichen Heilande so ausgezeichneter Jünger wie Johannes würde einen ganz hervorragenden Anteil an dem Missionswerk der Apostel nehmen; aber wir hören wenig davon. Auf dem Schauplatze, auf dem wir Paulus, Stephanus, Philippus auftreten sehen, begegnet uns Johannes nur zweimal (Apg 3, 1 ff. und 8, 14), aber auch hier tritt er hinter Petrus zurück. Paulus erwähnt ihn nur einmal in seinen Briefen (Gal 2, 9), als zu den Säulen der Kirche gehörend. Ganz gewiß war diese scheinbare Untätigkeit des Liebesjüngers aber auch kein Müßiggang. Während Paulus und die anderen nach außen tätig waren, mochten in Johannes die Erinnerungen an seinen Meister sich auffrischen und sich von neuem zu jenen lieblichen, lebendigen Bildern entfalten, die er an seinem Lebensabende in seinem Ev niederlegte. Nach der übereinstimmenden Überlieferung der alten Kirche hat er, wahrscheinlich erst nach dem Tode der ihm anvertrauten Mutter Jesu Jerusalem gänzlich verlassen, und seinen Aufenthalt in Kleinasien, dem ehemals paulinischen Arbeitsfelde, in Ephesus genommen. Johannes stand hier derselben *ψευδώνυμος γνῶσις* gegenüber, die Paulus 1 Tim 6, 20 erwähnt und die er mit besorgtem Blick in Ephesus[1]) entdeckt hatte. Die Weissagung Pauli, daß Wölfe in

---

[1]) Vgl. Keppler, Die Komposition des vierten Evangeliums 1884. Die Tradition von der Wirksamkeit des hl. Johannes in Kleinasien wurde mit besonderer Siegesgewißheit von Lützelberger (Die kirchliche Tra-

die junge Gemeinde eindringen würden (Apg 20, 29), hatte sich erfüllt. In Rom, wo auch Paulus gestorben, wurde Johannes

---

dition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Unglaubwürdigkeit nachgewiesen, Leipzig 1840) und Keim (Geschichte Jesu von Nazara I 161ff.) bestritten. Scholten (Der Apostel Johannes in Kleinasien, Berlin 1872), Schenkel, Weiffenbach, Schmiedel, Hausrath, besonders Holtzmann, haben ihm beigestimmt, ebenso Bousset und Harnack (Die Chronologie I 665), wenn dieser auch die Möglichkeit, daß Johannes nach Kleinasien gekommen, nicht leugnet, ebenso Schwartz (Über den Tod der Söhne Zebedaei, Berlin 1904). Dagegen wurde diese Annahme abgewiesen von Luthardt (Johanneischer Ursprung des vierten Evangeliums 93), Mangold und Bleek (Einleitung 266ff.), besonders von Ewald, Meyer, Weizsäcker. Die wichtigsten Zeugen für den Aufenthalt des hl. Johannes in Kleinasien sind Polykrates und Irenäus. Der erste, selbst Bischof von Ephesus gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, erklärt ausdrücklich, Johannes sei in Ephesus gestorben (Eusebius, KG V, 24). Irenäus, Bischof von Lugdunum in Gallien, hatte zu Smyrna noch den hl. Polykarp gesehen (in seinem Briefe an Florinus, bei Eusebius V, 20). Er erinnere sich sagt er, noch des Ortes, wo Polykarp gesessen und geredet habe, seines Einganges und Ausganges und seiner ganzen Lebensweise. Alles stehe ihm noch lebendig vor Augen. Auch Adversus haeres. III, 3 erzählt er, er habe den Polykarp in seiner Kindheit gesehen. Dabei sagt er an der ersteren Stelle, daß er sich noch der Reden Polykarps an das Volk erinnere, sowie seines Umganges mit Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen und gesprochen (Eusebius V, 24). Irenäus beruft sich außerdem auf einen oder mehrere Presbyter, die er als Jünger der Apostel bezeichnet und die er selber gesprochen habe; unter diesen ist sicher nach dem Bisherigen auch Polykarp als mitbefindlich zu betrachten. Von diesen Presbytern erzählt Irenäus, indem er sich auf ihr Zeugnis beruft, daß sie mit Johannes in Asien verkehrt hätten, und daß er bis zu den Zeiten Trajans (98—117) bei ihnen geblieben sei. Heinrici (Das Urchristentum, Göttingen 1902, 28) urteilt mit Recht darüber: „Die Nachrichten von der Wirksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien sind so gut, wenn nicht noch besser bezeugt, wie sonst eine geschichtliche Überlieferung aus dem Altertum. Nur durch gewaltsame Eingriffe lassen sie sich erschüttern, und die Tendenzen, auf die ihr Entstehen zurückgeführt werden muß, wenn sie erdichtet sein sollten, sind Postulate.“ Auf die sog. Presbyter-Johannes-Frage braucht hier nicht eingegangen zu werden, auch nicht auf das von den Kirchenhistorikern Philippus Sidetes und Georgios Hamortolos überlieferte Papiaszitat, das von einer Hinwegschaffung des Johannes und seines Bruders Jakobus durch die Juden spricht. Vgl. zum ganzen: Schaefer-Meinertz, Einleitung 340f. A. 7; Knabenbauer, Evangelium sec. Joannem 1ff.; Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses, Graz 1904; Lepin, La venue de St. Jean à Ephèse, in: L'université catholique LI (Lyon 1906) Nr. 7—9; Lepin, L'origine du quatrième évangile, Paris 1907; Zahn, Forschungen VI 147f.; Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, Halle 1912, 403ff.

später, ohne Schaden zu nehmen, in einen Kessel siedenden Öles geworfen. Die Folge war die Verbannung nach Patmos[1]); unter Trajan starb er in Ephesus eines ruhigen Todes.

Was den Charakter unsrer beiden Apostel angeht, so hat man im hl. Johannes seit alters zwei scheinbar entgegengesetzte Züge wahrgenommen. Seine Schriften wie die Tradition stellen ihn dar als den Liebesjünger einerseits, als den Donnersohn anderseits. Wie erklärt sich dieser Kontrast? Offenbar gehört er zu jenen Charakteren, in denen die Tiefe und Lebhaftigkeit der Eindrücke sich paart mit einer gewissen Zurückhaltung im Aussprechen dieser Gefühle. Er liebte seinen Meister, an dessen Brust er geruht, und darum liebte er diejenigen, die den Heiland liebten. Darum auch bittet er seine Gläubigen: „Kindlein, liebet einander!" So sollen sie sich lieben, wie Jesus ihn geliebt. Von ihm hat er nicht nur diese Nächstenliebe, sondern auch jene Milde und Sanftmut geerbt, die in Schrift und Tradition sein ganzes Wesen kennzeichnen. Aus ebendieser Hingebung an seinen Meister erklärt sich aber auch der andere Zug seines Wesens, seine prinzipielle[2]), fast schroffe Art. Für die göttliche Hoheit des Heilandes begeistert, fühlt er eine immer tiefere Kluft zwischen sich und der in das Irdische versunkenen Welt, seine Hingebung kennt keinen Mittelweg. Entweder — oder! Entweder Liebe oder Haß, entweder Bewunderung oder Verachtung! In der bloßen Gleichgültigkeit gegen Jesus sieht er nur einen verborgenen Haß und Widerwillen gegen ihn. Daher auch seine prinzipielle Art in der Beurteilung ethischer, religiöser Erscheinungen (besonders in den Briefen), sodaß gerade diese seine Eigentümlichkeit einer der Hauptgründe wurde, seine Schriften dem apostolischen Zeitalter zu entrücken und sie aus der Zeit der gnostischen Gärungen hervorgehen zu lassen. „Überall sieht er nur die durchgreifenden Gegensätze zwischen Gott und Teufel, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod, Liebe und Haß. Darum hebt er auch oft nur eine Seite der Sache hervor, ohne sich um die empirische Wirklichkeit, um Ausnahmen zu kümmern. Darum nimmt er

---

[1]) So berichtet Tertullian (De praescript. c. 36; vgl. Eusebius, Demonstr. evang. III, 5): Ista, quam felix ecclesia (Romae), cui totam doctrinam apostoli . . . ubi Paulus coronatur, ubi apostolus Joannes, postquam in olei ignem demersus nihil passus est, in insulam relegatur.

[2]) B. Weiß, Lehrbuch der Bibl. Theol. des N T 593.

scheinbar keine Rücksicht auf die verschiedenen Stufen der Entwicklung; der Glaube ist Glaube, das Erkennen Erkennen von seinem keimartigen Erkennen angefangen bis zu seiner höchsten Vollendung, das Leben ist ewiges Leben schon im Diesseits" [1]).

Blicken wir von hier auf den Charakter Pauli, wie wir ihn aus seinen Briefen kennen, so wäre man versucht, wollte man die Milde des Liebesjüngers mehr betonen als die Entschiedenheit des Donnersohnes, in dieser Sanftmut den Hauptgegensatz ihrer Charaktere zu finden. Allein, wenn Paulus schroff, barsch und heftig sein kann (Gal 4, 20; 2 Kor 1, 23; 2, 4), so kann er doch auch weich werden (2 Kor 2, 4; Phil 2, 17; 3, 18; 1 Kor 2, 3; 4, 14). Deißmann [2]) sagt direkt: „Paulus ist eine weiche Natur." Anderseits aber kennt auch Johannes kein Erbarmen. Man denke nur an seine Strenge den Irrlehrern und den christlichen Gemeinden in der Apokalypse gegenüber, oder an sein Verhalten gegen Cerinth, von dem uns Irenäus [3]) berichtet. Godet [4]) scheint den Unterschied der beiden Charaktere am sichersten zu treffen. Er sagt: „Beide sind zwar von semitischer Abkunft, die Anschauung, die Betrachtung, die Contemplatio ist ein Merkmal derselben; aber Paulus ist in hellenischem Lande aufgewachsen, er hat die feineren, geschickteren, weniger entscheidend hervortretenden Formen des hellenischen Geistes sich angeeignet." Mit anderen Worten: Was den hl. Paulus vom hl. Johannes unterscheidet, das ist seine Dialektik [5]). Kontemplativ sind beide veranlagt, aber Dialektiker ist Johannes nicht [6]). Ein Galaterbrief mit seinen Beweisen und Folgerungen hätte nie aus des hl. Johannes Feder kommen können.

---

[1]) B. Weiß, ebd. 593. [2]) Paulus 47.

[3]) Adv. haereses I, 26, 1 ff.; ed. Stieren.

[4]) Einleitung 14; vgl. auch die Bemerkung von K. von Hase (Kirchengeschichte 187): „Nicht durch Weichheit und Sanftmut ist Paulus von Johannes verschieden."

[5]) Freilich hat Deißmann (Paulus 74) darauf hingewiesen, daß man diese Dialektik Pauli weit überschätze. Beweisführung im strengen Sinne sei nicht seine Sache. Er sei eine viel zu impulsive Natur, um ein großer Dialektiker zu sein. Allein, Johannes gegenüber muß seine Dialektik entschieden auffallen. — Wenn übrigens Deißmann (S. 74) schreibt, der Begriff der Kontemplation scheine ihm die Eigenart der religiösen Produktion des Paulus besser zu treffen und nachher auch des Evangelisten Johannes . . ., so scheint mir hier der kontemplative Charakter der paulinischen Schriften doch zu stark und zu einseitig betont zu sein.

[6]) Vgl. Zahn, Das Ev des Jo 6 ff. Vgl. auch Feine, Theologie des NT 223. Noch weniger aber sei er von theologisierenden Philosophen als ihr „Zunft-

Und anderseits, hätte Paulus das vierte Ev geschrieben, und wäre er denselben Gegnern gegenübergestanden, er hätte geschrieben wie ein Lukas oder Markus mit seinem lebendigen *καὶ εὐθύς* Die Stärke des hl. Johannes ruht eben mehr in der liebevollen Auffassung des göttlichen Wortes, die Stärke des hl. Paulus in der Zergliederung der Gedanken, in der Dialektik, die wieder in seiner Beweglichkeit, seiner Lebhaftigkeit ihren Grund hat. Döllinger[1] schreibt: „Ruhig, assertorisch, ohne dialektische Bewegung, das kontemplative Auge auf Gott und den menschgewordenen Logos gerichtet, schreibt Johannes. Dagegen macht die hastige, in prägnanten, kurz abgebrochenen Sätzen sich fortbewegende Darstellung des Paulus den Eindruck, als ob er der Fülle der auf ihn einströmenden Gedanken unterliege. Die Menge seiner Digressionen, Fragen, Ausrufe, unvollendet und halb ausgesprochenen Sätze, die Anakoluthe, Parenthesen, alles dieses offenbart den feurigen Drang seines Geistes, die tiefe Aufregung, die Begierde, zu überzeugen, zu erschüttern, welcher selbst die Wortfülle einer so reichen Sprache nicht genügt, und in plötzlichem Wechsel geht die gewandte, dialektische Erörterung in einen lyrischen Jubelruf, eine kirchliche, herrliche, feierliche Doxologie über“ [2]). Paulus läßt sich auf unsern Standpunkt herab und erklimmt mühsam mit uns die steilen Höhen des hl. Berges, des himmlischen Jerusalem; Johannes hat sich fast unbewußt, wie auf Flügeln zu den sonnenhellen

---

genosse“ in Anspruch zu nehmen, wie es Fichte getan habe (Anweisungen zum seligen Leben V [1806] 397): „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser allein (unter den Aposteln namentlich nicht Paulus) hat Achtung für die Vernunft.“ Vgl. auch dazu die Bemerkung Hausraths, Jesus und die ntl Schriftsteller II (Berlin 1909) 330: „In dem Verfasser des vierten Evangeliums vereint sich paulinischer Tiefsinn mit Platos Idealismus, aber schließlich hat doch kein platonischer Dialog soviel Kraft besessen, die Herzen im Innersten zu treffen, wie das vierte Evangelium.“

[1]) Christentum und Kirche 145; vgl. auch Mutz, Paulus und Johannes als Pastorallehrer, Paderborn 1910.

[2]) Ähnlich Schanz, Commentar über das Ev des Jo 51. Simar 9 zeichnet diese Verschiedenheit in folgenden Worten: „Den hervorragendsten Gegensatz in dieser Beziehung (in Form und Methode) finden wir in den Schriften des hl. Johannes und des hl. Paulus. Sie bieten uns ein treues Bild zweier sehr verschiedener Individualitäten dar. In jenem spiegelt sich das ruhige, der Kontemplation zuneigende Gemüt des Jüngers der Liebe, in diesem die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit, der rastlose Eifer, die geistige Kraft und Größe des Weltapostels, den es drängt und der es versteht, allen alles zu werden.“

Gipfeln emporgeschwungen, und winkt uns hinauf, als wäre nichts leichter als das [1]). Johannes ist der Adler, der über den Höhen und Tiefen menschlichen Empfindens schwebt und einen Standpunkt hat, an den Furcht und Sorge, Kampf und Schrecken nicht heranreichen. Paulus ist der Löwe, der mit scharfem Auge die Dinge nebeneinander auf der Erde sieht und zu erfassen sucht, Johannes erkennt wie ein Adler aus der Vogelperspektive [2]). In allen Schriften Pauli spiegeln sich seine geistig-religiöse Bildung, seine Kämpfe mit den verschiedensten Gegensätzen, seine lebendige Phantasie, sein reges Gedächtnis. Daher auch seine Beredsamkeit, von der der hl. Johannes Chrysostomus so schön schreibt [3]): „Helleren Glanz als die Sonne verbreitete seine Beredsamkeit, und alle anderen übertraf er durch das Wort seiner Lehre; denn da er mehr als sie sich bemühte, empfing er auch die Gnade des Geistes in reicher Fülle. Das beweisen nicht bloß seine Briefe, sondern auch seine Taten. Wo immer eine Gelegenheit zu öffentlicher Rede sich darbot, ihm wurde überall der Vorrang zuteil. Die Heiden hielten ihn für den Hermes wegen der Allgewalt seiner Rede." Anders Johannes! In allen seinen Schriften spiegelt sich sein ruhiges, kontemplativ veranlagtes Gemüt; man fühlt sich bei Lesung seiner Schriften dem Heilande viel näher gerückt als bei jedem anderen Hagiographen, man meint den Schlägen seines göttlichen Herzens zu lauschen. Keiner hat auch das wieder so schön ausgesprochen wie St. Chrysostomus: „Wenn derjenige," sagt er [4]), „welcher den Rednern und Tonkünstlern zuschaut,

---

1) Johannes wird darum gern der Theologe (ὁ θεόλογος) unter den Aposteln genannt. Vgl. Reithmayr, Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Bundes, Regensburg 1852, 513: „Wenn man seit dem Konzilium von Nicäa dem hl. Johannes das Prädikat ‚der Theolog' beigelegt hat, insoferne er vom ‚Worte, das Gott ist', Zeugnis gegeben, so hat Paulus insoferne früheren Anspruch, als er es ist, der zuerst, was das Zeugnis Christi oder das κήρυγμα enthält, zur Lehre ausgestaltet hat. Als Herold des Wortes steht Paulus in Reihe mit den anderen Aposteln; durch seine Schriften aber tritt er aus der Gesamtheit hervor und als Lehrer aller Zeiten allen nahe."

2) Schön sagt auch Karl v. Hase, Kirchengeschichte 187: „Er (Johannes) fast poetisch, sinnend, still schwebend über einem engen Kreis von Gedanken! Aber diese Gedanken sind die Tiefen der Gottheit und des religiösen Gemütes. Paulus, fortschreitend von Schluß zu Schluß, wäre wohl auch in einer Republik groß geworden, Johannes nur in der Kirche und im Himmel."

3) Migne, P. gr. LX 392. 4) Migne, P. gr. LIX 26.

oder sie hört und zuschaut zugleich, mit soviel Eifer und Lust dasitzt, mit welcher Liebe, mit welcher Freude geziemt es uns dann, aufzuachten, wenn kein Tonkünstler, kein Wortkünstler, sondern ein Mann vom Himmel ruft, dessen Stimme heller und gewaltiger ist als der Donner. Sie ist so heilig, so erschreckend furchtbar, so voll von Geheimnissen und so reich an großen Gütern, daß, wer genau darauf achtet, nicht weiter Mensch bleibt, noch auf Erden verweilen kann ... Diesen Apostel umstehen horchend die Geister, staunend über die Schönheit seiner Lehre und ihre Weisheit. ... denn da er sein Gemüt wie eine wohlgestimmte, wohlbesaitete Lyra bereitet hat, entströmen ihm so große und erhabene Klänge seines Geistes."

Zweites Kapitel.

§ 1.

Paulus und die Urapostel.

Israel war stolz auf seine Geschichte und seine Bevorzugung[1]) als das auserwählte Volk. Von Gott besonders, mehr als alle anderen Nationen geliebt und gesegnet, empfing es von ihm das Gesetz und die Weissagungen. Als diese letzteren sich erfüllten, war es dem Israeliten ein unerträglicher Gedanke, daß auch andere, die das äußere Zeichen der Zugehörigkeit, die Beschneidung, nicht empfangen hatten, an den Segnungen des Messiasreiches teilnehmen sollten. Das Judentum nach seiner atl Grundlage sollte nach ihrer Ansicht fortbestehen; nur ein neues Moment sei hinzugekommen: der Glaube an die Verheißungen des Messias sollte übergehen in den Glauben an dessen geschichtliche Existenz. Dieser Glaube hat nach ihrer Meinung keine rechtfertigende Kraft; ohne die gesetzliche Werktätigkeit sei es nicht möglich, Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen. Nur der Jude könne Mitglied des Messiasreiches werden, und jeder echte Sprößling Abrahams habe darauf ein unbestreitbares Recht. Der Heide als solcher ist zunächst ausgeschlossen; nur unter der Bedingung sollte die Aufnahme gewährt sein, wenn er sich beschneiden ließe, die jüdischen Satzungen beobachtete wie der Jude. Das war die Anschauung jedes gesetzesstolzen Israeliten.

---

[1]) Vgl. das zweite Kapitel des Römerbriefes.

Anders dachte Paulus. Es ist ein merkwürdiger Kontrast zwischen der Ansicht des jüdischen und des christlichen Paulus von der gesetzlichen Werktätigkeit, vom mosaischen Gesetz. War es jenem schlechthin Gottes höchste, ewig gültige Offenbarung, der einzige Weg zur Gerechtigkeit, so würdigt es dieser zwar immer noch als eine Offenbarung Gottes, aber eine solche von untergeordneter Bedeutung. Der Grund dafür — so argumentiert der Apostel, und er hat das an sich selber erfahren — liegt im Menschen selbst (Röm 7, 7 ff.; Gal 2, 19), dem es ganz unmöglich ist, dieses Gesetz voll und ganz zu erfüllen. Es ist nicht fähig, zu geben, was es geben soll (*ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι* Gal 3, 21), weil die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen das Gute hemmt und das Böse fördert (*ὁ νόμος ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς* Röm 8, 3). Und so muß es denn, anstatt das Leben zu geben, die Sünde, die im Menschen schlummert, wecken, und erst recht zum Bewußtsein bringen (*διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Röm 3, 20; *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις* Röm 4, 15; *ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις* Röm 7, 7; vgl. auch 7, 11). Nur eine Offenbarung und Mehrung der Sünde zu bewirken, ist das Gesetz da (*νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις* Röm 5, 20; *τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* Gal 3, 19). Diese tief überwältigende Sündenerkenntnis soll den Menschen entmutigen, ihn veranlassen, an der Möglichkeit, sich selber zu helfen, zu verzweifeln, und anderswo Rettung und Hülfe zu suchen, nämlich in Gott und seiner Gnade. Das Gesetz soll sein ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal 3, 24); mit dem Erscheinen Christi sollte es sein Ende erreicht haben. So hat also das Gesetz nach paulinischer Anschauung seinen nächsten Zweck in der Sünde, seinen letzten, seinen Endzweck in der Gnade. Diese Anschauung Pauli vom Gesetz ist noch begreiflicher, wenn man weiß, welche Last es dem gläubig-frommen Israeliten mit seinen kleinlich-kasuistischen Forderungen auferlegte.

Ähnlich, wie mit dem Gesetz, verhielt es sich mit der Beschneidung, die das Gesetz vorschrieb. Paulus mußte Stellung zu ihr nehmen, weil ja der gesetzesstolze Jude die Übernahme derselben für eine unumgängliche Voraussetzung zum Eintritt ins Christentum hielt. Nach seiner Ansicht sollte aber nur dann der

Heide der Beschneidung sich unterziehen, wenn praktische Gründe es erforderten. Mit dieser Ansicht trat er wieder in Gegensatz zu der gesetzlich engjüdischen Richtung. Bereits in Antiochien hatten Vertreter derselben die Heidenchristen zu überzeugen gesucht, daß sie ohne die Beschneidung nicht aufgenommen werden könnten (*ὅτι ἐὰν μὴ περιτέμνησθε τῷ ἔθει Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι* Apg 15, 1). Schließlich schlossen die Judaisten sich eng zusammen, verfochten energisch ihre Ansicht und traten Paulus mit aller Kraft entgegen. Der Galaterbrief gibt uns den Beweis dafür. Zu ihrer Betonung der Beschneidung, wie des Gesetzes überhaupt kamen noch persönliche Angriffe Pauli. Er habe ja, machte man geltend, seine Lehre gar nicht von Christus, sondern von den Uraposteln, von Petrus, Jakobus und Johannes, von denen er abgewichen sei, mit denen er nicht übereinstimme (Gal 1, 1; 2, 1 ff.). Paulus verteidigt in dem kraftvollen Briefe sein Recht und seine Handlungsweise den Judaisten gegenüber, die er falsche, eingedrungene Brüder nennt (*ψευδαδέλφους* Gal 2, 4). Dieselbe Partei begegnet uns in den Briefen an die Kolosser und Epheser, sowie in denen an die Korinther (1 Kor 9, 1 ff.; 2 Kor 11, 13 ff.), in welchen er sich nicht scheut, sie Diener des Satans zu nennen.

Welches ist nun der Standpunkt der Urapostel, des Petrus, Jakobus und Johannes? Schlossen sie sich den Anschauungen der eben geschilderten, judaistischen Partei an, wären also unter den falschen, eingedrungenen Brüdern, den *ψευδαπόστολοι* vielleicht auch sie zu verstehen?[1])

Wir erfahren darüber zunächst aus den Berichten über das Apostelkonzil zu Jerusalem, das infolge judaistischer Umtriebe stattfand, die von Jerusalem aus die antiochenische Gemeinde beunruhigt hatten. Paulus spricht sich Gal 2, 6; 9, 10 selbst über das Ergebnis der Verhandlungen mit Petrus, Jakobus und Johannes aus. Es besteht darin, daß die Urapostel gegen sein bisheriges Verfahren nichts einzuwenden hatten, daß sie also die unbedingte

---

[1]) Schon A. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1857, 128 sagt dagegen: „Wer kann annehmen, daß Paulus die ursprünglichen Apostel mit dem Namen eingedrungene Brüder bezeichnet habe, die Gründer der Kirche, die allen anderen die Tür dazu aufgetan hatten?" Vgl. besonders dazu Schaefer-Meinertz, Einleitung 104 ff.; Belser, Einleitung 150 ff.; W. Bousset, in: Die Schriften des N T von Johannes Weiß II 42 ff.

Notwendigkeit der Gesetzesgerechtigkeit und der Beschneidung, wie die judaistische Partei es wollte, durchaus nicht verlangten: *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* (Gal 2, 6), ja wir erfahren sogar von einer positiven Anerkennung und Billigung der paulinischen Heidenmission, der sie durch einen Handschlag Ausdruck gaben: *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν* (Gal 2, 9)[1]. Werfen wir noch einen Blick auf die Apostelgeschichte, so stimmt diese im wesentlichsten mit der Darstellung des Galaterbriefes überein[2]. Der Beschluß der Versammlung geht dahin (Apg 15), daß das Verfahren der judaistischen Partei gemißbilligt und verworfen wird (V. 24), daß die Heidenchristen nicht zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern nur zur Beobachtung der sogenannten Jakobusklauseln verpflichtet sein sollten; positiv finden wir Act 15, 13 die apostolische Würde Pauli ebenso entschieden anerkannt, wie im Galaterbriefe. Die Apostel bezeichnen Paulus 15, 25 als ihren geliebten Bruder ganz der Gal 2, 9 bestätigten *κοινωνία* entsprechend, ja die Apg nennt die Heidenchristen ausdrücklich ihre Brüder, Angehörige der Gemeinde: *ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν* (15, 23).

Nur eins muß auffallen. Die Beratungen beziehen sich nach beiden Quellen, sowohl nach dem Gal wie nach der Apg nur auf Heidenchristen, es handelt sich nur um die Frage: Dürfen die bekehrten Heiden frei sein vom Gesetz oder nicht? (Apg 15, 5—21). Kann das paulinische Evangelium anerkannt werden oder nicht? (Gal 2, 2). (Nach Apg 15 war das Ergebnis in einem Schreiben an die Brüder aus den „Heiden“ niedergelegt, nach Gal 2, 6 ff. wurde Paulus von den Uraposteln anerkannt und

---

[1]) Diese Worte sollten „nicht eine Teilung der Missionsgebiete, sondern den Ausdruck der Einheit und Einigkeit der Kontrahenten“ bezeichnen. (A. Steinmann, Jerusalem und Antiochien, in: Bibl. Zeitschrift VI [Freiburg 1908] 39). Eine geographische Abgrenzung ist hier nicht gemeint, wie Zahn will (Neue kirchl. Zeitschrift 1894, 439). Palästina und die Diaspora der Hellenen ist nicht in Gegensatz gestellt. Steinmann a. a. O. weist darauf hin, daß schon praktisch diese Maßregel sich als völlig unwirksam hätte erweisen müssen, weil z. B. zwischen Jerusalem und Antiochien ein reger, wechselseitiger Verkehr bestand. „Hätten auch die Apostel die Scheidung ihrer Arbeitsfelder respektiert, so konnten sie doch nicht hindern, daß aus irgend welchen Gründen Angehörige der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien kamen und in die ihnen befremdlich erscheinenden Verhältnisse der dortigen heidenchristlichen Gemeinde dreingeredet hätten“ (39).

[2]) Vgl. dazu Steinmann, Die Abfassung des Galaterbriefes, Münster i. W. 1906, 53—131.

ihm nichts Neues auferlegt.) Nach alledem sind also die Judenchristen bei der Verhandlung nicht in Frage gekommen[1]). Ob diese fernerhin an das Gesetz gebunden sein, die Beobachtung desselben als religiöse Pflicht anerkennen sollen oder nicht, darüber scheint, weil keine Veranlassung vorhanden, nicht verhandelt worden zu sein. Die Urapostel, also auch Johannes, setzten das allem nach stillschweigend als selbstverständlich voraus, Paulus dagegen hält das mosaische Gesetz in der Religion Christi für aufgehoben; er vertritt nach wie vor den oben geschilderten Standpunkt.

Und damit haben wir allerdings eine Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln berührt; eine gewisse Abweichung des Paulus von der Ansicht der Urapostel über das jüdische Gesetz usw. läßt sich nicht verkennen.

Ebenso klar ist aber auch, daß man von einem prinzipiellen Gegensatz, von einer „Kluft" zwischen unseren beiden Aposteln mit Recht nicht sprechen kann[2]). Beachtenswert für die Stellung der Urapostel zu Paulus sind vor allem auch die wiederholten Unterstützungen, die Paulus und die heidnischen Gemeinden in Kleinasien, Mazedonien, Griechenland der urapostolischen Gemeinde in

[1]) Vgl. Steinmann, Jerusalem und Antiochien 40: „Das Apostelkonzil hatte die Verbindlichkeit des atl Gesetzes für die Heidenchristen prinzipiell verneint, das Verhältnis der Judenchristen zum Gesetz aber nicht ausdrücklich näher bestimmt. So enthielt die Entscheidung immerhin eine Lücke."

[2]) Röm 2, 16 sagt Paulus: *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.* Vgl. 16, 25 und 2 Kor 4, 3; 2 Thess 2, 14 und 1 Kor 15, 1 ff. Paulus trennt hier sein Evangelium, das er unter den Heiden verkündet, von einem anderen. Will er damit sein Evangelium in Gegensatz zu dem der Urapostel, also auch des hl. Johannes, stellen? Einmal ist das schon deswegen nicht möglich, weil es sich an diesen Stellen um Grundwahrheiten handelt, die allen Aposteln gemeinsam sind; dazu kommt, daß man durchaus nicht anzunehmen braucht, daß das *ἐμοῦ* betont sein soll. — Hoennicke, Das Judenchristentum 223 schreibt zu dem Verhältnis der Judaisten und Pauli: „Man kann nicht behaupten, daß die Urapostel die Bestrebungen der Judaisten unterstützten. Wir hören nicht, daß sie in den Kampf des Paulus mit den Judaisten eingriffen. Auffallend ist nur, daß Paulus nie die Autorität der Urapostel in dem Kampf gegen die Judaisten benutzt. Daraus muß man notwendigerweise schließen, daß die Urapostel der Missionstätigkeit des Paulus gegenüber eine reservierte Stellung einnahmen . . . Man kann sagen: die Urapostel traten nicht offen, nicht freimütig für Paulus ein. Daher konnten sich auch so leicht die Judaisten in der Diaspora auf die Urapostel berufen . . . (die Urapostel) erkannten den Paulus als von Gott berufenen Missionar gewiß an; sie befanden sich mit ihm nicht in Streit . . ., aber sie beschränkten sich bei ihrer Missionstätigkeit in erster Linie auf die Juden."

Jerusalem zuteil werden lassen (Gal 2,10; 1 Kor 16,1 ff.; Röm 15,25 ff.). Am vollständigsten wird dieser Gegenstand 2 Kor 9, 12 ff. beleuchtet. Paulus sagt hier etwa: Diese Unterstützungen dienen nicht allein dazu, Abhilfe zu schaffen, sie sollen vor allem der Urgemeinde seine und der Geber freundschaftliche Gesinnung beweisen; die Gläubigen der Urgemeinde sollen Gott dafür danken und preisen, für die Geber beten und herzliches Verlangen nach ihnen tragen. Geht daraus zunächst nur hervor, daß Paulus, ohne seinen Standpunkt zu verleugnen, entgegen kam, so beweist diese seine Handlungsweise anderseits, daß auch die Urapostel, also auch Johannes, mit seiner Wirksamkeit einverstanden gewesen sein müssen, denn ein Paulus, der, wie wir wissen, dem Fürstapostel Petrus so energisch gegenübertrat, ihm ins Angesicht widerstand, würde derartige freundschaftliche Beweise der Urgemeinde nicht gegeben haben, wenn die Urapostel sein Wirken nicht nur geduldet, sondern es auch gebilligt hätten.

Was nun die Beziehungen des Weltapostels zu dem Urapostel Johannes speziell angeht, so muß es auf den ersten Blick auffallen, daß Johannes auch bei diesem Streite hinter den beiden zurücktritt, die Gal 2 als Säulen der Kirche bezeichnet werden. Die Apg erwähnt ihn bei dieser Gelegenheit gar nicht. Aber gerade das vereint sich vorzüglich mit dem mehr kontemplativen Gemüt, das nach Darstellung des vierten Ev seinem Verfasser eigentümlich ist. Mochte er auch bei jenen wichtigen Verhandlungen nach außen nicht sehr hervorgetreten sein, so konnte er doch von seinen Mitaposteln geachtet und angesehen und besonders auch von Paulus seiner inneren Bedeutung nach so anerkannt sein, wie das seine Erwähnung Gal 2 zeigt. Soviel wissen wir jedenfalls, daß Johannes gleich seinen Mitaposteln nach Gal 2 die Gemeinschaft mit Paulus anerkennt und für die Zukunft bestätigt, daß auch er in ihm ein auserlesenes Werkzeug Gottes für die Heidenmission sah. Wir wissen auch, daß Johannes entschieden die Forderungen judaistischer Parteimänner, die Paulus angriffen, verwarf, daß er das gesetzesfreie Christentum der Heidenchristen anerkannte.

§ 2.

Der Antipaulinismus der Apokalypse.

Geht aus dem eben Gesagten hervor, daß von einem eigentlichen Gegensatz zwischen Paulus und Johannes und den

Uraposteln überhaupt nicht die Rede sein kann, so erhellt das vor allem auch daraus, daß Johannes seinen Wohnsitz in Ephesus aufschlug, um dort das Missionswerk Pauli fortzusetzen. Aber eben hier hat die rationalistische Kritik eingesetzt, weil sie es für unmöglich hält, daß ein Urapostel das Arbeitsfeld eines Paulus weiterbebauen könne. Ist aber, sagt man weiter, Johannes wirklich in Kleinasien gewesen, dann nur deswegen, um Pauli Arbeitsfeld judaistisch zu verwüsten. Was die erste Behauptung angeht, daß nämlich der Aufenthalt in Ephesus fraglich sei, so ist dieselbe oben S. 12 A. 1 schon abgewiesen worden. Die zweite Hypothese aber, daß Johannes[1]) deswegen in Kleinasien gewesen sein soll, um das Werk Pauli zu zerstören, fällt nach dem in § 1 Gesagten schon in sich zusammen. Denn das wäre nur dann möglich, wenn ein prinzipieller Gegensatz zwischen ihm und den Uraposteln bzw. Johannes vorhanden gewesen wäre. Das ganze christliche Altertum — das ist wohl zu beachten — weiß nichts, gar nichts davon, daß Johannes in solcher Weise das Werk Pauli vernichten wollte. Was hätte er auch für einen Grund gehabt? „Hinderte jenes Übereinkommen (in Jerusalem) den Paulus nicht, sich auch, ja zuerst in der Diaspora an die Juden zu wenden, so verbot es den Uraposteln auch nicht, sich auch an die Heiden zu wenden" [2]). Noch ein dritter Grund kommt dazu. Paulus hat seine Glaubenstreue mit seinem Blute besiegelt, die paulinischen Gemeinden stehen Johannes vor Augen, aber immer noch sollte er ein so bornierter Jude sein, daß er es wagt niederzureißen, was Paulus gepflanzt? Nur von der irrigen, von der Kritik allerdings gemachten Voraussetzung aus, daß die göttliche Providenz vollständig aus der Geschichte des Urchristentums auszuschalten sei, daß die Apostel das übernatürliche Walten in ihnen und in allem, was sie wirkten, übersehen hätten, ist eine solche Auffassung erklärlich. Nein, das Motiv, das die Urapostel, also auch Johannes zu diesem Handschlag veranlaßte, war nichts Geringeres, als die feste Überzeugung, daß Gott sich in Paulus ein auserlesenes Rüstzeug für die Heidenmission auserwählt habe, daß sie selbst die Mission in Israel fortsetzen könnten, solange die Hoffnung auf die Gesamtbekehrung des Volkes noch nicht aufgegeben war. „Ein

---

[1]) Johannes, der auch von den Vorgängen in Antiochien, Galatien, Korinth nicht unbeeinflußt geblieben sei, habe Paulus die Hand gereicht, ohne ihn als wirklichen Apostel anzuerkennen. So Hilgenfeld, Einl. 420.

[2]) Schanz, Commentar 18.

solches Judenchristentum“ [1]), sagt Karl von Hase [2]) mit Recht, „schließt nicht aus, daß Johannes auf die durch Paulus herbeigeführte Entwicklung, da sie keine willkürliche, individuelle, sondern durch den Geist Christi geforderte war, eingegangen sei. In den Erinnerungen des zweiten Jahrhunderts steht er nicht unter den Häuptern des Judenchristentums wie Petrus und Jakobus, vielmehr hat er in Kleinasien begossen, was Paulus gepflanzt.“ Wenn Weizsäcker [3]) und Hilgenfeld [4]), um ebenfalls die Beweise für die Annahme einer durch Johannes herbeigeführten judaistischen Verwüstung zu stützen, aus 2 Tim 1, 15, wo der Apostel klagt, daß die in Asia sich alle von ihm losgesagt hätten, auf einen völligen, durch Johannes bewirkten Untergang des paulinischen Missionsgebietes schließen, oder, wenn D. Völter [5]) in eben diesem Sinne sagt, „daß Johannes statt Paulus die große apostolische Autorität in Kleinasien geworden ist“, so übersehen sie, daß, wenn auch wirklich die gemeinten Gemeinden sich völlig von Paulus losgesagt hätten und nicht mehr bestanden, man noch lange nicht auf ein Eingreifen des hl. Johannes in entgegengesetztem Sinne schließen darf. Übrigens müssen die Gemeinden zur Zeit des Timotheusbriefes (also 66) noch bestanden haben, da sie 2 Tim 2, 19 bezeichnet sind mit dem Siegel: „Gott kennt die Seinen“, und Paulus 4, 4 als obersten Hirten und Vorkämpfer der Kirchen den Timotheus beruft [6]).

Allein, der schlagendste Beweis für den angeblichen engherzig judaistischen Standpunkt des Johannes soll der Antipaulinismus der Apokalypse [7]) sein. Aus ihr soll man ganz deutlich

[1]) Wie wir es bei Johannes oben (vgl. Gal 2) fanden.

[2]) Kirchengeschichte 180.

[3]) Apostolisches Zeitalter 494.

[4]) Zeitschrift für wiss. Theol. 1890, 408.

[5]) Entstehung der Apokalypse, Freiburg 1885, 163.

[6]) Vgl. Kohlhofer 37; Belser, Einleitung 381 f.

[7]) Vgl. dagegen Belser, Einleitung 366. 374 f.; Kohlhofer, Die Einheit der Apokalypse 12 ff. — Wir halten hier an der Ansicht fest, daß die Apokalypse unter Domitian, etwa im Jahre 95, entstanden sit. Es spricht dafür vor allem folgendes: Zunächst der 13, 12 ff. und 20, 4 ff. berührte Kaiserkult, der unter Domitian seine Höhe erreichte. Die Christen in Kleinasien weigerten sich damals, dem Kaiser die geforderte Huldigung darzubringen und erlitten dafür Verfolgung und Verurteilung, wie sie eben in der Apokalypse geschildert sind. Außerdem setzt die Organisation der Gemeinden, wie

auf einen völligen Bruch zwischen Johannes und Paulus schließen können. Nach Hausrath[1]) soll Johannes hier der weitherzigen Entschiedenheit Pauli „einen nicht minder entschlossenen Judaismus“ entgegengesetzt haben. Hier soll Paulus einen Gegner gefunden haben, der an Charakterstärke nicht hinter ihm zurücktritt. Worin dieser „entschlossene Judaismus“ sich zeige, das sagt uns Hilgenfeld[2]), wenn er betont, daß die Apokalypse dem Ev Pauli gegenüber „nachdrücklich die Werke einschärfe“ (3, 8; 5, 8; 8, 3 ff.; 11, 18; 13, 10; 14, 12). Allein, ganz abgesehen davon, daß ja auch Paulus wiederholt die Werke betont, — man denke nur an Röm 2, 6, wo ausdrücklich ausgesprochen ist, daß Gott einem jeden vergelten wird nach seinen Werken, oder an Röm 2, 13, wo davon die Rede ist, daß nicht die Hörer des Gesetzes vor Gott gerecht sind, sondern die Täter des Gesetzes — wenn überhaupt die Werktätigkeit, Gesetz und Beschneidung das sicherste Kriterium der Stellung eines Schriftstellers zum Judentum ist, wie kommt es denn, so muß man sich fragen, daß das Wort νόμος nicht einmal in der Apokalypse vorkommt, daß ebensowenig von der Beschneidung die Rede ist? Es ist zwar richtig, daß sich in der Apokalypse im ganzen eine gesetzliche Haltung zeigt. Die Betätigung des Glaubens wird betont. Aber mit Judaismus hat das nichts zu tun[3]).

Zu Hilgenfelds[4]) Behauptung, die auch sonst Anhänger gefunden hat[5]), Johannes habe Paulus dadurch als einen falschen Apostel hinstellen wollen, daß er Offb 21, 14 die Zwölfzahl anführt, zu

---

sie die Apokalypse bietet, einen längeren Aufenthalt des Apostels in Kleinasien voraus. Die Angaben im ersten Kapitel, wie überhaupt der ganze Inhalt des Buches entsprechen ganz dem Zeugnis des Irenäus (Adv. haeres. V, 30, 3), so daß kein Grund vorliegt, dasselbe aufzugeben. Da Domitian mit seinem vollen Namen Titus Domitianus Flavius Nero hieß, kann auch die Aufschrift der syrischen Übersetzung der Schrift nicht gegen unsere Auffassung sprechen, zumal gerade unter Domitian Verfolgungen häufiger vorkamen als unter Nero, und Patmos ein beliebter Verbannungsort war. (Eusebius H. e. III, 17 und 18, Dio Cass. 67, 14, Plinius, Nat. hist. 4, 12, 13). Vgl. noch hierzu Rohr, Die apok. Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte, in: Theol. Quartalschrift LXXXVIII (Tübingen 1906) 369—390.

[1]) Neutestamentliche Zeitgeschichte III 487.

[2]) Einleitung 421.

[3]) Hoennicke, Das Judenchristentum 195.

[4]) Einleitung 414.

[5]) Vgl. dazu Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I 551 A. 5.

der Paulus anfänglich, ursprünglich nicht gehört habe, sagt schon K. von Hase[1]): „Darin liegt keine Feindseligkeit. Der typische Charakter des Bildes schließt es ganz aus, andere als die für das Zwölfstämmevolk erwählten Apostel für den Fundamentstein des himmlischen Jerusalem zu erklären.“ Ebenso sehen Hilgenfeld[2]), Völter[3]) und P. Schmidt[4]) in den Irrlehrern und falschen Aposteln, von denen der Apokalyptiker spricht, Paulus und seine Genossen. Er spricht von solchen Irrlehrern 2, 6: „Aber das hast du für dich, daß du die Werke der Nikolaiten hassest, die ich auch hasse“; 2, 14: „Aber ich habe einiges wider dich: Du hast dort solche, die die Lehre Balaams halten, der den Balak lehrte, die Söhne Israels zu Fall zu bringen, daß sie Götzenopfer aßen und Unzucht trieben“; 2, 15: „So hast du auch solche, die die Lehre der Nikolaiten gleicherweise halten“; 2, 2: „Ich weiß von deinem Tun und deiner Mühsal und deiner Geduld, und daß du die Bösen nicht ertragen kannst, und hast auf die Probe gestellt, die sich Apostel nennen und es nicht sind, und hast sie als Lügner erfunden.“ Zahn[5]) sagt zu dieser Hypothese, die in den Irrlehrern und falschen Aposteln Paulus und seine Schüler sieht: „Daß dem Engel der Gemeinde von Ephesus, welche der Arbeit des Paulus ihre Existenz verdankte, das Lob gespendet sein sollte, daß er den Paulus und seine Gehilfen als Pseudapostel abgewiesen habe . . . braucht man nur auszusprechen, um es widerlegt zu haben.“ Wenn übrigens die in Rede stehenden Irrlehrer auf den Namen „Juda“ stolz sind, auf die Synagoge, wie verträgt sich das mit der obigen Behauptung? Auf Paulus paßt doch das am allerwenigsten, wie auch Weizsäcker[6]) betont. Hilgenfeld[7]), Völter[8]) und Schmidt[9]) sehen ferner in dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* (2, 14) eine direkte Polemik des Johannes gegen Paulus. Johannes habe diese Dinge direkt und energisch verboten, Paulus habe gesagt: „Alles ist mir erlaubt“ (1 Kor 6, 12; 10, 23). Allein, das *φαγεῖν εἰδωλόθυτα,* den Genuß des Götzenopferfleisches, der mit der Teilnahme an heidnischen Mahlzeiten verbunden war, hat doch

---

1) Kirchengeschichte 130. 2) Einleitung 413.
3) Entstehung der Apokalypse 163.
4) Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, Freiburg 1891, 49. 5) Einleitung II 623 A. 12.
6) Apostolisches Zeitalter 526. 7) Einleitung 415.
8) Entstehung der Apokalypse 163.
9) A. a. O.

auch Paulus nirgends gebilligt; er hat es verworfen und verboten als einen Teufelsdienst (1 Kor 8, 1 ff.; 10, 20 ff.), und selbst den Genuß des Götzenopferfleisches ohne Anteilnahme am heidnischen Götzendienst billigte er nur dann, wenn es bei Privatmahlzeiten vorgesetzt, oder am Markte gekauft, also abgegriffen war (1 Kor 10, 25 ff.). Es waren lediglich praktische Gründe, die Paulus veranlaßten, diese Konzession zu machen [1]). Von einer Polemik des Johannes gegen Paulus kann also keine Rede sein. Wenn er aber gegen die *πορνεία* polemisiert, so tat er eben als Bischof der Gemeinde nichts anderes als seine Pflicht jenen Christen gegenüber, die mit dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* zugleich an dem *πορνεῦσαι*, an der Unzucht, wie sie bei den Opfermahlzeiten getrieben wurde, teilnahmen.

Die Behauptung eines völligen Bruches zwischen Paulus und Johannes bzw. den Uraposteln überhaupt läßt sich also weder aufrecht erhalten für die Zeit des Galaterbriefes noch für die Zeit der Apokalypse. Aus letzterer geht vielmehr hervor, daß Johannes den Gal 2 präzisierten Standpunkt nicht verlassen, um zu dem behaupteten entschlossenen Judaismus zurückzukehren, daß er also Paulus nur die Hand gereicht habe, ohne ihn wirklich anzuerkennen, wie Hilgenfeld will, denn gerade aus ihr geht hervor, daß Johannes auch in der christlichen Religion eine Universalreligion sah, die nicht nur auf die Juden beschränkt bleiben soll.

So preisen bei Eröffnung des versiegelten Buches die 24 Ältesten das Lamm: „Würdig bist du, Herr, zu nehmen das Buch und zu lösen die Siegel, denn du wurdest getötet und hast uns Gott erkauft mit deinem Blute aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen" (5, 9). Eine große Schar, die niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Sprachen und Völkern sieht der Apostel (7, 9). Den Völkern, Nationen und Sprachen und vielen Königen (10, 11) soll der auf dem Lande und Meere stehende Friedensengel (10, 2), der mit Löwenstimme (d. h. mit

---

[1]) Vgl. Joh. Weiß, in: Die Schriften des NT II 613. Diese Konzessionen hat Johannes freilich nicht gemacht. Joh. Weiß a. a. O. macht darauf aufmerksam, daß aber auch die Verhältnisse in Korinth komplizierter waren als die in Ephesus, insofern man in Korinth „zwischen übertriebener Ängstlichkeit vor Befleckung durch Speisen und Grundsatzlosigkeit" hin- und herschwankte. In den Gemeinden des Johannes lag die Frage einfacher. Von Ängstlichkeit sei dort keine Spur gewesen. Darum konnte auch Johannes einen ausschließlichen, strengeren Standpunkt einnehmen.

allen Völkern vernehmbarer Stimme) spricht (10, 3), das Geheimnis der Gnade Gottes verkünden. Allen Bewohnern der Erde, allen Völkern, Stämmen und Sprachen soll der Engel das ewige Evangelium Gottes verkünden. 14, 6: „Ich sah einen anderen Engel mitten durch den Himmel hinfliegen; er hatte ein ewiges Evangelium zu verkünden denen, die da wohnen auf Erden und allen Nationen und Völkern und Sprachen.“ Die Völker wandeln 21, 24 im Lichte des neuen Jerusalem, und die Könige der Erde bringen ihre Ehre und Herrlichkeit in dieselbe (21, 26), die Völker nehmen nach 22, 2 an dem wohltätigen Einfluß des Lebensbaumes teil. Überall also universalistische Anschauungen! Ein schroffer, engherziger, entschiedener Judaist hätte nie so schreiben können! Man ist fast versucht, bei Lesung dieser begeisterten Schilderungen an eine Anerkennung des großartigen paulinischen Missionswerkes von seiten des Apokalyptikers zu denken.

Wie würden ferner zu dem behaupteten entschlossenen, antipaulinischen Judaismus in der Apokalypse jene Stellen passen, in denen er gegen sein eigenes Volk, gegen Jerusalem polemisiert, und zwar in einer Sprache, die den paulinischen Briefen fremd ist?

Jerusalem, die einstige Metropole Israels, nennt er eine gottes- und jesusmörderische Stadt, die durch den Messiasmord ein Sodom geworden sei (11, 8), das verstockte, ungläubige Judentum (der Vorhof, der außerhalb des Tempels ist) soll bis zum Wiedererscheinen Christi den Händen der Heiden und Völker übergeben werden (11, 2)[1]. Das ungläubige Judentum, das trotz aller Beweise in Christus den verheißenen Messias nicht sehen will (2, 9. 10), nennt er die Synagoge des Satans; sie heißen sich zwar Juden, sind es aber nicht in dem altehrwürdigen Sinne dieses Wortes (2, 9; 3, 9), mochten sie diesen Namen den Christen gegenüber auch ausspielen, um sich als Vertreter der wahren Gottesoffenbarung zu charakterisieren.

Daß aber Johannes an diesen Stellen gegen ein Volk auftritt, dem er doch selbst angehört, darf anderseits auch wieder nicht verwundern, wenn man die Zeitverhältnisse berücksichtigt, in denen er schrieb. Wir müssen zu diesem Zwecke eine gedrängte Darstellung derselben geben.

Den Hauptwendepunkt des ersten christlichen Jahrhunderts bildet das Ereignis des Jahres 70. Das durch die Zerstörung

---

[1]) Vgl. dazu Belser, Einleitung 373 f.

Jerusalems zu Boden geschmetterte Judentum erhob sich nach dieser Zeit wieder mit erneuter Kraft und Energie. Bald nach der Katastrophe sammelte sich das jüdische Volk wieder und bildete einen nationalen Mittelpunkt. Jabne, Jamnia war bereits unter Salome, der Schwester des Herodes, ein Hauptsitz jüdischer Schriftgelehrsamkeit gewesen. Mit römischer Bewilligung gründete Jochanan Ben-Sakkai, dem sich eine Reihe hochbegabter Lehrer anschloß, wie Samuel der Kleine, der energische und gelehrte Rabbi Akiba, ebendort ein neues Synedrium, um das jüdische Volk wieder aus seinem tiefen Falle aufzurichten. In der Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Barkochbakriege gewann es ein ähnliches Ansehen, wie das ehemalige Synedrium in Jerusalem. Man füllte die durch den Fall des Tempels entstandene Lücke durch Beschäftigung mit Gebet und Lehre wieder aus, beobachtete die levitischen Reinigungen mit der größten Pünktlichkeit, verschärfte die Fastengebote, die alten Streitfragen über religiöse Gebräuche im Tempel wurden mit gleichem Eifer wie früher zum Gegenstande von Disputationen gemacht, kurz, man hielt an der Fiktion fest, als ob Tempel und Theokratie nach wie vor beständen und jeden einzelnen verpflichteten. Je größer aber die sittliche Kraft war, mit der Israel als Volk des Gesetzes sich wieder sammelte und konzentrierte, desto schärfer sonderte man sich von den Christen ab. Sie waren es ja, die durch ihren Verrat an Israel den Fall der Stadt und des Tempels veranlaßt hatten und so Miturheber ihres Unglücks würden. Sie waren es auch, die ihre Zerklüftung sich zunutze machten und manche ihrer jüdischen Brüder, die an ihrer Religion und ihrem Messias verzweifelten, zu sich herüberzogen. Die tonangebenden Rabbiner vor allem fürchteten für das reine Judentum nichts mehr als die Christen. Ihnen waren die „Minäer“ [1], wie sie die Christen, vor

---

[1]) Daß unter diesen Minäern Christen zu verstehen sind, hat Hoennicke, Das Judenchristentum 381 ff. aus einer Anzahl Stellen des rabbinischen Schrifttums nachgewiesen. Einige Forscher teilen nicht diese Ansicht. Sie denken an Ungläubige, Gottesleugner, Abtrünnige, überhaupt (Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II [4] 445), freidenkende, griechisch gebildete Juden (Bergmann, Jüdische Apologetik im ntl Zeitalter, Berlin 1908, 7 ff.) oder Vertreter des antinomistischen Gnostizismus (Friedländer, Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen 1901, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, Zürich 1903). Die zuletzt genannte Anschauung, nach der der Ausdruck schon in die vorchristliche Zeit zurückgehen soll, ist aber von den meisten abgelehnt worden. Vgl Hoennicke 385.

allem die Judenchristen nannten, nur eine abtrünnige, verräterische Sekte, Abtrünnige ihrer väterlichen Religion! Sie waren ihnen ein Dorn im Auge. Jeder geschäftliche Verkehr mit ihnen war verboten, selbst der Genuß von Nahrungsmitteln, von Fleisch, Brot, Wein, wenn es von den Christen stammte. In das tägliche Gebet war eine Verwünschungsformel gegen die verhaßten Minäer aufgenommen: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, alle Ketzer mögen sofort umkommen; das Reich der Abtrünnigen werde ausgerottet und zerbrochen eilends in unseren Tagen." Auch die Schriften der Minäer sollten verbrannt werden. So will Rabbi Tarphon, das Ev und sämtliche Schriften der Minäer möchten dem Feuer überliefert werden samt den hl. Gottesnamen, die in ihnen vorkommen, denn das Heidentum sei weniger gefahrdrohend als die christlichen Sekten, weil jenes die Wahrheiten des Judentums aus Unkenntnis nicht annimmt, diese aber sie mit klarer Erkenntnis verleugnen. „So wiederholten sich mit der erstarkenden Macht des Judentums auch die alten Verfolgungen des Christentums. Es stehen jedoch nicht mehr die atl Führer des Volkes leitend an der Spitze, sondern es ist, wie auch Paulus einst besonders in der Diaspora erfahren hatte, das Volk selbst von glühendem Hasse gegen die Kirche erfüllt [1]).

Muß so einerseits der Apokalyptiker gegen das Volk auftreten, dem er selbst angehört, so werden wir es anderseits wieder begreiflich finden, wenn seine jüdische Vergangenheit deutlich ihre Spuren in seinen Schriften zurückgelassen hat. Wenn der Apostel und Liebesjünger des Messias von Jerusalem als der gottesmörderischen Stadt spricht, so sieht der in der israelitischen Religion unterrichtete Apostel in ihr die gottgeliebte Stadt, die hl. Stadt des Zwölfstämmevolkes (20, 8), dessen himmlischer König auf Zion tront (14, 1). Von der Voraussetzung aus, daß die ntl Gemeinde nur die Fortsetzung und Vollendung der atl ist, ist die Geschichte jener eine vorbildliche Weissagung auf die Geschichte dieser. Darum heißt Zions Verführerin Jezabel (2, 20), ihre spezifische Feindin ist Babel (16, 19); vom Euphrat heran rücken die

---

[1]) Schaefer-Meinertz, Einleitung 363. Vgl. zum Ganzen Hausrath, Neutestam. Zeitgeschichte III 461 ff.; Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70 bis 130, Gütersloh 1898; Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908, 381 ff. Vgl. auch Justinus, Apol. I, 31 (vgl. 36); Dial. 16. 95. 110. 113; Martyrium Polycarpi 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1.

Feindesheere (16, 12ff.) und sammeln sich bei Meggiddo (16, 16); wie Israel von den ägyptischen Plagen bewahrt blieb, so auch von den Plagen, die über die Welt ergehen (15, 6 ff. und 16, 9 ff.)[1]. Wie bei Paulus (Röm 11, 5. 7) noch eine kleine Schar das Heil[2]) erlangt, so auch bei Johannes Offb 7, 4.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Verfasser der Apokalypse, ein Jude, der infolge der veränderten Zeitverhältnisse als Apostel Jesu Christi sich in die Lage versetzt sah, den Unglauben seines Volkes scharf zu rügen, mit dem Weltapostel die universalistische Auffassung des Christentums teilt und sich von diesem nur insofern unterscheidet, als Paulus in seiner Polemik gegen das Judentum mehr die Institutionen angreift, Johannes mehr dem Unglauben die Spitze bietet. Die Behauptung einer auf einem völligen Bruch zwischen Paulus und den Uraposteln beruhenden antipaulinischen Tendenz läßt sich nicht aufrecht erhalten.

§ 3.

Die Stellung des Johannes-Evangeliums zum Judentum, verglichen mit den paulinischen Anschauungen.

Nach dem vierten Ev ist Christus das wahre Licht, das, in die Welt kommend, alle Menschen erleuchtet (1, 9), das Licht der Welt (8, 12; 9, 5; 12, 36; 12, 46); allen, die ihn aufnehmen, gibt er die Macht, Kinder Gottes zu werden (1, 12); er ist das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt (1, 29), alle, die an ihn glauben, sollen das ewige Leben haben (3, 15. 36), die Welt soll durch ihn selig werden (3, 17), allen, auch den Samaritern, verkündet der Heiland das Evangelium (4, 25), sein hl. Fleisch ist

[1]) Gegen die Versuche, die Einheit der Apokalypse anzugreifen, weil einerseits universalistisch und anderseits partikularistisch gefärbte Stellen in ihr wechseln, vgl. Kohlhofer, Die Einheit der Apokalypse; Rohr, Die Einheitlichkeit der Apok, in: Theol. Quartalschrift LXXXVIII (Tübingen 1906) 499—541. Es ist sehr wohl erklärlich, wenn ein Apostel, dessen Leben zur Hälfte mit den Schicksalen seines Stammvolkes verbunden war, der von Jugend auf treu dem Gesetze gedient, noch ganz unter den Eindrücken steht, die seine Vergangenheit in ihm zurückgelassen hat Um so schwerer mochte es ihm werden, gegen sein eigenes Volk, über das des Herrn Gericht gekommen war, zu polemisieren!

[2]) Vgl. Joh. Weiß, Die Schriften des NT II 634.

das Brot, das der Welt das Leben geben soll (6,50. 52. 59), jeder, der an den Sohn Gottes glaubt, soll gerettet werden (6,40). Wie in der Apokalypse neben den 144000 Besiegelten aus jedem Stamme Israels (7,4) eine unzählbare Menge vor dem Throne und dem Lamme steht aus allen Völkern und Nationen, so kennt das Ev Schafe, die nicht aus Christi Schafstall sind (10,16); auch sie sollen gerettet, alle sollen eins werden, der Opfertod Christi erscheint als der Opfertod für die zerstreuten Kinder (11,25), die Welt[1]) selig zu machen, ist er vom Himmel gekommen (12,47); darum betont er im hohenpriesterlichen Gebet, sein Vater möge ihn verherrlichen, damit er allen, die er ihm gegeben, das ewige Leben verleihe (17,2). Wie eng sich alle diese Stellen dem Sinne nach mit den paulinischen Anschauungen berühren, liegt auf der Hand. Paulus sagt: „Gott will, daß alle Menschen das Heil erlangen und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“, Johannes: „Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (1 Tim 2,4; vgl. 2,6; und Jo 3,16). Wie nach Paulus alle Menschen, Juden und Griechen (Röm 1,16) des Heiles teilhaft werden sollen, so auch nach Johannes, wie aus den gegenannten Stellen hervorgeht.

Nicht nur die Juden, die ganze Welt ist also nach dem vierten Ev Erbe des Messiasreiches; ja noch mehr! Johannes nimmt, wie in der Apokalypse, eine geradezu polemische Stellung dem Volke gegenüber ein. So betont er im Prolog bereits: „Er kam zu den Seinigen[2]), und die Seinigen nahmen ihn nicht auf“

---

[1]) *Κόσμος* ist nicht nur, wie Wendt, Lehre Jesu II 502 will, im Gegensatz zu Gott gedacht, während der universale Gedanke sich nur indirekt ergebe, sondern das Wort ist im Gegensatz zum universalen Gott gewählt. Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster i. W. 1908, 197 ff.. Auch die Apostel werden in diese „Welt“ gesandt (17,18); in ihr werden sie Verfolgung erleiden (15,18; 16,33). Der 21,6 ff. erzählte wunderbare Fischfang hat sicher dieselbe Bedeutung, wie bei Lk 5,1 ff.: die Jünger sollen Menschenfischer werden (vgl. auch Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei, Berlin 1904, 50), und auch 16,12: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“ ist mit Belser, Das Evangelium des Johannes, Freiburg 1905, 440 an die näheren Umstände der Heideneinführung ins Gottesreich zu denken.

[2]) *Τὰ ἴδια.* Damit kann nur das Judenvolk gemeint sein, nicht „die Welt“, die schon Vers 10 genannt ist. Es wäre das eine unnütze Wieder-

(1, 11). Das Zeugnis des Täufers von Christi Messianität führt der Evangelist nur an, um die Schuld des Volkes noch größer erscheinen zu lassen, insofern sie trotz desselben nicht an den Heiland glauben wollten (1, 19—35; vgl. 3, 25 ff.). Weil sie Moses nicht anerkennen (und darin liegt wieder der Vorwurf der Geringschätzung der Schrift), darum wollen sie auch von Christus nichts wissen. Die Tempelreinigung verbindet der Evangelist absichtlich mit dem Hinweis, daß die Juden es sein würden, die ihn dem Tode überliefern (2, 19—21), ebenso absichtlich will er die Samaritaner als willige, für den Glauben empfängliche Menschen darstellen (4, 7). 6, 36 betont er ausdrücklich, daß die Juden trotz aller Zeichen nicht glauben wollen. Im siebenten Kapitel hebt er hervor, daß der Heiland nicht länger mehr in Judäa bleiben wollte, weil die Juden ihn zu töten suchten (7, 1). Um ihren Haß und ihre Wut recht deutlich zu charakterisieren, erzählt er: „Es redete aber niemand öffentlich aus Furcht vor den Juden (7, 13), denn sie gingen darauf aus, ihn zu töten (7. 20. 25. 30).“ Mit einer gewissen Absichtlichkeit führt er aus, wie selbst die Vorhaltungen eines Synedristen, des Nikodemus, daß ihr Handeln ungerecht sei und am Gesetze keine Stütze finde, an der stolzen Hartnäckigkeit der Juden scheitern; aber sie können ja gar nicht an ihn glauben, weil sie Kinder des Teufels sind (8, 43 ff.). Die Streitreden im achten Kapitel beschließt der Evangelist mit den Worten: „Da hoben sie Steine auf, ihn zu steinigen, Jesus aber verbarg sich“ (8, 59). Sie stießen ihn hinaus (9, 34), nachdem sie das Wunder am Blindgeborenen gesehen; es kann kein Zweifel darüber sein, daß Jesus ein Wunder gewirkt, aber sie glauben es nicht, daß jener vorher blind gewesen (9, 18). In schärfsten Gegensatz zu den verstockten Pharisäern stellt der Evangelist die Worte des Geheilten: „Ich glaube, o Herr“ (9, 38)! Charakteristisch für Johannes ist es weiterhin, wenn 10, 26 ff. die ungläubigen Juden nicht zu seinen Schafen gehören, wenn die jüdischen Führer (nicht aber Moses und die Propheten) als Diebe und Räuber gebrandmarkt werden. Auch hier macht Jesus die Juden auf seine Werke aufmerksam, aber auch hier bleiben sie verstockt und heben Steine auf, ihn zu steinigen

---

holung. Vgl. dagegen Feine, Theologie des NT 610. Noch weniger ist an das eigene Haus, die Haus- und Familiengenossen zu denken, wie Fr. Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I (Göttingen 1893) 59 will. Vgl. dagegen auch Clemen, Entstehung des Johannes-Evangeliums 51.

(10, 31. 39). Dieselbe hartnäckige Verstocktheit schildert der Evangelist in Kapitel 11. Jesus wirkt ein neues Wunder, er erweckt den Lazarus vom Tode; man gesteht zu, daß Christus ein Wundertäter sei, aber eben das ist Grund, ihn zu töten, anstatt an ihn zu glauben; denn es ist besser, es stirbt einer für das ganze Volk (11, 50). Und Kaiphas, der diese Ansicht geäußert, findet keinen Widerspruch. Jesus darf einmal der Messias nicht sein. Kapitel 12, 3 ff. hebt der Evangelist es noch einmal hervor: Obwohl so große Wunder an ihnen getan wurden, glaubten sie nicht, weil sie die Ehre bei den Menschen mehr liebten, als die Ehre bei Gott (v. 43). Und wenn Christus im hohenpriesterlichen Gebet von der Welt spricht, die ihn haßt (15, 18), und die auch die Jünger hassen wird, so sind hier vor allem wieder die Juden gemeint, denn der Heiland spricht in demselben Zusammenhange von denen, die seine Werke gesehen und ihn doch hassen wie seinen Vater (v. 24). Darum wird der Geist die Welt überzeugen von der Sünde, die das Judenvolk damit beging, daß es nicht an Jesus, den hl. Gesandten des Vaters, glaubte (16, 8 ff.); darum wird, je mehr und je öfter Pilatus bekennt, er finde keine Schuld an Jesus, die Schuld und das Verbrechen der Juden immer größer (18, 38; 19, 4. 6).

Vergleichen wir damit wieder die paulinischen Anschauungen, so wird sich zunächst nicht verkennen lassen, daß wir eine solche Polemik bei dem Weltapostel nicht finden. Die Liebe und die Anhänglichkeit an das Volk tritt bei Paulus entschieden stärker hervor als bei Johannes. Ausdrücklich sagt er von sich selber, er sei den Juden ein Jude geworden [1]), um Juden zu gewinnen (1 Kor 9, 20); und diese Anhänglichkeit war sicher für ihn ein Grund, sich immer zuerst an die Juden [2]), die Synagoge, zu wenden, obwohl ihn, wie er selbst 2 Kor 11, 24 erzählt, fünfmal die Strafe der Auspeitschung traf (vgl. Apg 13, 46). Allein wir sind weit entfernt, damit jener Ansicht [3]) beizupflichten, die bei Johannes von

---

[1]) Er nennt sich *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων* Phil 3, 5; vgl. Röm 9, 4. 5; 11, 15; 2 Kor 11, 22; Apg 13, 46. Praktisch wie theoretisch hat Paulus immer Israel als das bevorzugte Gottesvolk anerkannt. Vgl. Meinertz, Jesus und die Heidenmission 219; Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche [2], Erlangen und Leipzig 1898, 70 ff.

[2]) Zahn (Einleitung I 263) bezieht das *πρῶτον* auf *Ἰουδαίῳ* und *Ἕλληνι*. Vgl. dagegen Schaefer zu dieser Stelle; Belser, Einleitung 507.

[3]) Hilgenfeld, Einleitung 722. 736. 681.

einem nationalen Antagonismus, einem scharfen, schroffen, vollendeten Antijudaismus spricht. Dagegen spricht allein schon Jo 4, 22, wo Jesus im Gespräch mit der Samariterin sagt: „Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; kommt doch das Heil von den Juden,“ eine Stelle, in der auch Feine[1]) den Juden einen gewissen Vorrang einräumt. Im ganzen Ev sind noch deutlich die Spuren der jüdischen Vergangenheit des Apostels erkennbar. Nicht alle Angehörigen des Volkes schildert er als Ungläubige, oft spricht er vom Glauben einiger, vieler, anderer. Die Auferweckung des Lazarus führt viele Juden zum Glauben zurück (11, 45), zu entschiedener Lossagung von seinen Gegnern und zum Anschluß an ihn (12, 11). Der Evangelist hat immerhin ein persönliches Interesse an der jüdischen Nation und ihrem Geschick. Von der erwähnten Verwerfung der *ἴδιοι*, der Seinigen, spricht er gleich am Anfang des Ev, aber man fühlt heraus, wie nahe ihm diese *ἴδιοι* stehen. Denn daß es Gottes Eigentum sei vor allen Völkern, das war ja der Inhalt des theokratischen Bewußtseins des Volkes, und je unbefangener der Evangelist diesen Ausdruck darbietet, um so mehr tritt hervor, wie geläufig ihm die in demselben bezeichnete, ausgesprochene Auffassung sein mußte. Ganz in diesem Sinne sagt indes auch Paulus zu den Heiden, die von Natur Fremdlinge seien (*ξένοι, πάροικοι*), sie seien wie die Israeliten Hausgenossen geworden (*οἰκεῖοι* Eph 2, 19). Die Tatsache, daß eine Gemeinde von Gläubigen aus aller Welt ohne Rücksicht auf die nationale Herkunft des Heiles teilhaft werden sollen, während die *ἴδιοι*, die *οἰκεῖοι*, die alte Bundesgemeinschaft, von demselben ausgeschlossen sein sollen, erscheint beiden Aposteln, Johannes sowohl wie Paulus, als ein Geheimnis der göttlichen Heilsökonomie (Röm 11, 25; vgl. Jo 12, 37), und beide stehen vor demselben wie vor einem Problem, das sich erst löst, als sie die Verwerfung des Bundesvolkes von den Propheten, besonders von Jesajas, schon ausgesprochen finden. Nur sieht Johannes dreißig Jahre später, der vorgerückten Entwicklung der Dinge ganz entsprechend, die Sachlage klarer als Paulus. Bei Johannes kann darum ebensowenig wie bei diesem von einem nationalen Antagonismus die Rede sein; er ist so gut wie dieser ein *Ἑβραῖος ἐξ*

---

[1]) Theologie des N T 542. Man denke auch an 1, 47, wo dem Nathanael der Ehrenname eines wahren Israeliten beigelegt wird, in welchem kein Falsch ist.

Ἑβραίων (Phil 3, 5). — Eine besondere Bedeutung hat man dem Gebrauche des Wortes Ἰουδαῖοι, das in unserem Ev allein 64 mal vorkommt, zugeschrieben.

Die Art und Weise, wie das Ev von den „Juden“ spricht, soll der beste Beweis sein [1]), daß das Ev nicht von dem Apostel Johannes, der selbst ein Jude war, stammen könne, es stamme vielmehr von einem heidenchristlichen Judenfeind des zweiten Jahrhunderts; ein solcher allein könne in dieser Weise von „Juden“ sprechen, sie als Repräsentanten der gottesfeindlichen Macht hinstellen, wie es das Ev tut. Demgegenüber ist zu bemerken: Erstens kommt der Name „Jude“ doch auch bei Johannes im neutralen oder ehrenvollen Sinne vor, so 19, 21 (Verhandlung mit Pilatus bezüglich der Überschrift des Kreuzes: „König der Juden“), 8, 31; 11, 45; 12, 9, wo Juden zu Jesus in ein Glaubensverhältnis treten, ebenso 8, 33 ff. (Abrahamssohnschaft als Würdebezeichnung [2]). Zweitens, der Evangelist schreibt nicht in seiner Eigenschaft als Jude, sondern als Zeuge Jesu Christi, er schreibt für Christen, die dem Judentume fernstanden; darum kann er auch ihre Gebräuche und Sitten, ihre Feste eben nur als Feste der Juden bezeichnen, weil sie diese Gebräuche nicht hatten oder nicht kannten. Seit dem Exil war ja der Name „Jude“ allgemein üblich geworden. Johannes verleugnet damit seine jüdische Abkunft so wenig, wie etwa ein Katholik, der in der Diaspora von dem Fronleichnamsfeste als einem Feste der Katholiken spricht [3]). Wenn Paulus der römischen Synagoge das unnationale Verfahren der Juden wider ihn darstellt (Apg 28, 17), wenn er vor dem Obersten der Juden, dem Festus erklärt: Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα (25, 10), wenn er von den „Juden“ zu Antiochien, den Obersten der Jerusalemiten redet (13, 27), wenn er erzählt, was die judäische Christengemeinde von den „Juden“ auszustehen habe, was er selbst von ihnen gelitten (2 Kor 11, 24; 1 Thess 2, 15 ff.), wenn er dem jüdischen König Agrippa gegenüber von der „Juden“ Sitten (26, 3), Festus gegenüber von der „Juden“ Gesetz spricht (Apg 25, 8), so springt die Gleichheit der johanneischen Auffassung und Darstellungsweise mit der paulinischen in die Augen, und doch hat Paulus noch

---

[1]) Vgl. Fischer, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1840, 96—133. Dagegen Wuttig, Das Johannesevangelium und seine Abfassungszeit, Leipzig 1897 und besonders Belser, Einleitung 289 ff.

[2]) Vgl. Feine, Theologie des NT 547.

[3]) Belser, Einleitung 263.

niemand einen nationalen Antagonismus vorgeworfen. Belser[1]) hat übrigens nachzuweisen versucht, daß überhaupt bei Beurteilung des Wortes Ἰουδαῖοι große Vorsicht notwendig ist. Johannes bezeichne mit diesem Worte die Juden als Nation (2, 6. 13; 5, 1; 6, 4), die Bewohner der Landschaft Judäa im Gegensatz zu den Bewohnern von Samaria, Galiläa, Peräa (3, 22; 4, 47; 7, 1); die Bewohner der Landschaft Judäa im Gegensatz zu den Jerusalemiten (3, 25; 8, 31), oder die Bewohner von Jerusalem, insbesondere die Synedristen, die Gegner Jesu in Jerusalem (1, 19; 2, 18 ff.; 5, 10; 7, 11; 11, 8. 54; 18, 12; 19, 31; 20, 19 u. a.). Um so weniger darf man also in den Ἰουδαῖοι unterschiedslos, wie es die Vertreter der negativen Kritik tun, die Repräsentanten der gottesfeindlichen Macht erblicken[2]).

Fassen wir das über die Stellung des Paulus und Johannes zum Volke der Juden Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: Bei Johannes sowohl wie besonders bei Paulus läßt sich eine gewisse Anhänglichkeit an ihr Stammvolk nicht verkennen, trotzdem beide, ganz besonders Johannes, infolge der veränderten Zeitverhältnisse, sich in Gegensatz zu demselben zu stellen gezwungen sind. Ein nationaler Antagonismus ist bei Johannes ebensowenig wie bei Paulus vorhanden.

Gehen wir von hier über zur Stellung Pauli und des vierten Ev zur atl Gottesoffenbarung, besonders zum Gesetz[3]). Nach Paulus hat Gott diese Offenbarungen, λόγια τοῦ θεοῦ (Röm 3, 2), dem jüdischen Volke gesandt. Sie beziehen sich vorzugsweise auf die Person Christi und das Schicksal des Volkes. Christus ist gestorben und auferstanden nach der Schrift[4]) (1 Kor 15, 3), seine Schmähungen sind geweissagt (Röm 15, 3), seine Herrschaft im

---

[1]) Einleitung 289 ff., und: Theol. Quartalschrift LXXXIV (1902) 168—222.

[2]) Gegen den Einwand von Wrede, Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums, Tübingen 1903, 25, es fehle demjenigen die konkrete Anschauung, der so von den Verhältnissen des Lebens Jesu habe sprechen können, — auch, wenn er 100 Jahre alt werde, hätte er wissen müssen, daß Synedrium und Synedristen nicht die Juden seien, sagt Tillmann (Das Jo-Ev 46) mit Recht, es sei diese Auffassung ungeschichtlich und trage den wirklichen Verhältnissen nicht ausreichend Rechnung.

[3]) Die Stellung Pauli zum Gesetz vgl. bereits oben S. 18ff; vgl. Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen, Freiburg und Leipzig 1893.

[4]) Die hl. Schrift zitiert Paulus gewöhnlich mit ὡς γέγραπται (gegen 30 mal).

Himmel Ps 8, 7 (1 Kor 15, 27). Der Glaube ist Heilsbedingung für die Erlösung Js 28, 16 (Röm 10, 11), die Berufung der Heiden ist geweissagt Js 65, 1; Dt 32, 21 (Röm 10, 19. 20), Ps 18, 50; Js 11, 10 (Röm 15, 11. 12), den Unglauben der Juden sieht er geweissagt Js 53, 1; 65, 1 (Röm 10, 16. 21), den Anstoß, den sie an Christus nahmen Js 8, 14; 28, 16 (Röm 9, 33), die Verstockung Israels Js 29, 10; 6, 9; Ps 68, 23. 24 (Röm 11, 8ff.), ihre teilweise Verwerfung Js 10, 22; 1, 9 (Röm 9, 27—29), ihre Rettung Js 59, 20 (Röm 11, 26). Daß die Christen immer Verfolgung erleiden werden, findet er geweissagt Ps 43, 23 (Röm 8, 36). Das Reich Jesu findet er in der Geschichte des Judentums oft angedeutet. So ist Adam Röm 5, 14 ein Typus des zweiten Adam, Christi, die Israeliten sind *τύποι ἡμῶν* (1 Kor 10, 6). Die beiden Söhne Abrahams, der eine von der Magd, der andere von der Freien, sind eine Allegorie, der eine auf das Judentum, das noch unter dem Gesetze, der andere auf das Christentum, das frei vom Gesetze ist. Wir sehen, die jüdische Weltanschauung ist der Boden, auf dem Paulus sich bewegt. Wie verhält es sich mit Johannes? Nach Köstlin[1]) ist „dieses Element bei Johannes ganz weggefallen; er hat die ganze alte Anschauung der Dinge mit Bewußtsein überwunden und fühlt in seiner gnostischen Höhe und mystischen Tiefe nicht mehr das Bedürfnis, sich dogmatisch an sie anzuschließen". Allein, auch nach Johannes erging im A T an einzelne das Wort Gottes (10, 35), in Theophanien und Visionen sahen sie eine Erscheinung Gottes (5, 37). Zwar fehlt es im Ev nicht an Worten Jesu, durch die den Juden die Erkenntnis Gottes rundweg abgesprochen wird, z. B. 7, 28: . . . „sondern wahrhaft ist, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt"; 8, 19: „ihr kennet weder mich noch meinen Vater"; aber keine dieser Stellen ist gegen die atl Religion gerichtet, sondern gegen die verstockten Juden, die selbst schuld an ihrem Unglück sind, indem die frühere atl Gottesoffenbarung in ihnen keine Erkenntnis Gottes und kein wahres Gottesverhältnis begründete. Dieser atl Gottesoffenbarung gegenüber bezeichnet der johanneische Christus im Gespräch mit der Samariterin die Gotteserkenntnis der Samariter als ein *οὐκ εἰδέναι* (4, 22), als ein Nichtwissen. Schon damit verträgt sich nicht die genannte Bemerkung Köstlins, Johannes habe mit Bewußtsein die ganze alte Anschauung der Dinge überwunden. Denn sonst könnte er

[1]) Lehrbegriff 350.

bzw. sein Christus nicht mit einer gewissen Hochschätzung von atl Theophanien und der atl Gotteserkenntnis sprechen, wie das an den angeführten Stellen der Fall ist[1]). — Wir haben ferner gesehen, daß nach Paulus Gott sich durch seine Gesandten und Propheten dem Volke geoffenbart hat. Wellhausen[2]) freilich vertritt die Ansicht, Abraham gehöre auch nach Paulus nicht mehr den Juden und findet darin die wichtigste Parallele zwischen Johannes und Paulus; denn nach Johannes werde Abraham ebenfalls den Juden abgesprochen. Die Stellen, auf die Wellhausen sich beruft, sind Röm 4, 1 (vgl. Gal 3, 6ff.) und Jo 8, 39. Röm 4, 1 lautet: „Was also werden wir sagen, daß Abraham, unser Vater dem Fleische nach, erlangt habe? Denn, wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt ist, so hat er wohl Ruhm, aber nicht vor Gott . . .“ Jo 8, 39: „Sie (die Juden) antworteten und sprachen zu ihm: Unser Vater ist Abraham. Jesus sprach: Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut die Werke Abrahams. Nun aber suchet ihr

---

[1]) Vgl. Wendt, Lehre Jesu I 356 und 359: „Diese Freiheit (Jesu) gegenüber der atl Gottesoffenbarung bedeutet hier nicht eine Verdammung und Verwerfung derselben nach gnostischer Art.“ Wenn Johannes 1, 18 den Satz ausspricht, daß niemand vor Christus je Gott gesehen, so beweist auch das nicht, daß er damit dem Judentum „den Charakter einer Gott offenbarenden Religion abspreche“ (Köstlin, Lehrbegriff 88), sondern es handelt sich hier um die schon im A T Ex 33, 20 verneinte, intuitive, unmittelbare Gotteserkenntnis (B. Weiß, Der Johanneische Lehrbegriff 104), wie schon aus den *εἶναι εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* hervorgeht. Und wenn Jesus 5, 37 den Juden sagt: *Οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε,* so folgt daraus nicht eine Verwerfung des Offenbarungscharakters der atl Religion (so Hilgenfeld, Einleitung 724, dagegen Weizsäcker, Jahrb. 1862, 677), sondern er will damit nur feststellen, daß seine Zeitgenossen das Wort Gottes nur noch in den schriftlichen Aufzeichnungen der früheren Offenbarungen besaßen (V. 38). Vgl. auch Wendt, Lehre Jesu I 366 A. 1 und das dort über Jo 10, 8 Gesagte: „Alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber, aber die Schafe haben nicht auf sie gehört.“ Ob man mit Wendt hier ein Verwerfungsurteil der früheren Pseudomessiasse oder der pharisäischen Volksverführer annimmt, in beiden Fällen kann man in der Stelle nicht eine schroffe, gnostische Verwerfung der Offenbarungsträger sehen.

[2]) Das Evangelium Johannis 121 A. 1. Vgl. auch Wendt, Lehre Jesu I 421 A. 1; Feine, Theologie des N T 164 und 540. Wellhausen findet auch 1 Kor 5, 7 und Jo 19, 36 eine bedeutsame Berührung zwischen Johannes und Paulus, indem bei beiden hier Christus als das wahre Osterlamm gilt. Da aber Jesus schon Elemente aus dem Paschah in die christliche Abendmahlsfeier herübergenommen hat, braucht eine Anlehnung nicht notwendig vorzuliegen.

mich zu töten, einen Menschen, der die Wahrheit zu euch redet, welche ich von Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan." Es ist zunächst unverständlich, wie Wellhausen diesen Parallelen eine so große Bedeutung zuschreiben kann. Bei Johannes handelt es sich um etwas ganz anderes als bei Paulus. Bei Paulus wird Abraham eben nicht aus Werken gerechtfertigt, bei Johannes ist es im Gegenteil gerade ein Vorzug Abrahams, daß er gute Werke getan habe. Wellhausen geht entschieden zu weit, wenn er diese beiden Stellen ganz besonders als Parallelen hervorhebt. Aber, abgesehen davon, inwiefern Abraham nicht mehr den Juden angehören soll, ist erst recht nicht einzusehen. Denn nach beiden Aposteln wird Abraham den Juden zur Nachahmung vor Augen geführt. Nach Paulus zeigt Abrahams Beispiel, daß die Rechtfertigung denen, die glauben, ohne Verdienst verliehen wird; bei Johannes heißt es: „Wenn ihr Kinder Abrahams seid, so tut doch auch seine Werke." Daß also hier Abraham den Juden abgesprochen werden soll, ist aus diesen Stellen nicht zu entnehmen.

Überhaupt wird sonst die Ansicht, daß Gott sich durch seine Gesandten nach den Paulusbriefen geoffenbart habe, von den übrigen Vertretern der negativen Kritik nicht abgelehnt, wohl aber wird dies bei Johannes geleugnet. Hierin soll die johanneische Anschauung eben von der paulinischen ganz verschieden sein. Hilgenfeld[1]) meint, außer in Jesus (4,44; 8,40) sehe der Evangelist nur im Täufer einen Gottgesandten (1,6: ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ), nach Köstlin[2]) ist „die ganze konsequent paulinische Bevorzugung der Prophetie abgeschlossen". Hilgenfelds Behauptung widerlegt sich schon im Hinblick auf Jo 1, 17; 5, 46[3]); 8, 56, wo Johannes voraussetzt, daß auch Abraham und Moses zu diesen Empfängern göttlicher Offenbarungen gehören, und auf 1,23; 12,38, wo er Jesajas feierlich als Ἠσαΐας ὁ προφήτης einführt. Und wenn es auch richtig ist, daß bei Paulus Abraham und die Propheten unmittelbar Diener Gottes, bei Johannes aber Diener Christi sind (8,56; 12,41), daß Abraham bei Paulus Gnade findet vor Gott, weil er auf seine Allmacht vertraut (Röm 4, 17—20), bei Johannes, weil er sich auf die Menschwerdung des Logos freut, so beweist das noch nicht, daß Johannes die Prophetie überhaupt

[1]) Einleitung 727.

[2]) Lehrbegriff 405.

[3]) Vgl. zu dieser Stelle Wendt, Lehre Jesu I 365.

vollständig aus dem AT heraustreten läßt, wie die oben angeführten Stellen von Jesajas, Abraham und Moses bewiesen.

Die Behauptung einer gewissen Gleichgültigkeit des hl. Johannes gegen die atl Prophetie, des Abschlusses der „konsequent paulinischen Bevorzugung“ derselben, läßt sich ebenfalls nicht aufrecht erhalten. Mit Nachdruck hebt vielmehr Johannes hervor, wie die Jünger in dem hl. Eifer, mit dem Jesus den Tempel reinigte (2, 17), und in der Einzugsszene (2, 17 und 12, 14—16) die Erfüllung der atl Schrift sahen. So sieht er ferner in der Kleiderverteilung (19, 24), in dem Essigtrank (19, 28), in der Unterlassung des Beinzerbrechens (19, 36), im Lanzenstich Erfüllnng atl Texte (vgl. Ps 21, 19; 69, 22; 34, 21). So erblickt er bei Jesajas den Schlüssel zur Erkläruug des Unglaubens, den Jesus bei dem Volke fand. Oft weist Jesus im Evangelium darauf hin, daß sein Schicksal in der Schrift geweissagt sei (13, 18; 15, 25; 20, 9). Das AT enthält Typen auf ntl Ereignisse (die Erhöhung der Schlange 3, 14; das Mannaessen 6, 31 ff.). Mit besonderer Deutlichkeit erscheint Jesus als der Messias, der Erfüller der messianischen Hoffnung des Volkes Israel. Der Täufer wird gefragt, ob er der Messias sei (1, 20), die ersten Jünger bekennen, in Jesus den Messias gefunden zu haben (1, 41), dem samaritanischen Weibe gibt sich Jesus als der erwartete Messias zu erkennen (4, 25 ff. 42; vgl. 6, 14 ff.). Petrus bekennt den Heiland als den Messias (6, 68 ff.). Durch das ganze siebente Kapitel zieht sich der messianische Gedanke. Der Geheilte (9, 35 ff.) glaubt an Jesu Messianität, ebenso Martha (11, 27); vor Pilatus erklärt er sich selbst als messianischer König (18, 37). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bei Johannes die bewußte Absicht vorliegt, Jesus als den Vollender der Hoffnung Israels zu schildern, als denjenigen, in dem die Weissagungen der Propheten erfüllt worden sind. Trotzdem behauptet Köstlin[1]): „Ob in Christus alle atl Verheißungen erfüllt werden wie bei Paulus (2 Kor 1, 20), ist bei Johannes mehr als zweifelhaft“ [2]).

---

[1]) Lehrbegriff 301, vgl. 405.

[2]) Da also eine weite Kluft zwischen Paulus und Johannes in dieser Beziehung nicht besteht, wie Köstlin, Lehrbegriff 407 will, hat man keinen Grund, den Hebräerbrief als ein jene Kluft ausfüllendes Mittelglied zwischen Paulus und Johannes anzusehen, besonders deswegen, weil in ihm Melchisidek als Typus Christi erscheint. Deswegen „geht der Hebräerbrief dem 4. Evangelium nicht voran in der Christianisierung des AT“ (Köstlin, Lehrbegriff 409). Eine solche Stelle findet sich schon in den großen paulinischen Briefen. 1 Kor 10, 4 sieht Paulus in dem Felsen, aus dem alle tranken, Christus.

Steht so Johannes in der Würdigung der atl Gottesoffenbarung durchaus nicht hinter Paulus und den übrigen ntl Hagiographen überhaupt zurück, so werden wir annehmen dürfen, daß dasselbe auch von seiner Stellung zum mosaischen Gesetze gilt. Doch da stellt Köstlin[1]) den Evangelisten sofort in einen solchen Gegensatz zum Gesetz, daß „der Begriff νόμος für diesen überhaupt nicht mehr existieren“ soll; „die jüdische Weltanschauung ist noch der Boden, auf welchem Paulus sich bewegt; innerhalb ihrer bleibend, stürzt er das Drückendste für den Menschen, das Gesetz um, ja bemüht sich aufs eifrigste, zu zeigen, daß das Christentum die Verwirklichung dessen ist, was das Judentum sollte und wollte; dies Element ist bei Johannes ganz weggefallen“. Was davon zu halten ist, sehen wir eigentlich sofort ein, wenn dem Apostel im ersten Briefe, dem Begleitschreiben des Ev, 3, 4 *ἀνομία* und *ἁμαρτία* ganz identisch sind, wenn also *ἀνομία* die Sünde schlechthin ist: „Jeder der die Sünde tut, tut auch die Gesetzwidrigkeit, und die Sünde ist Gesetzwidrigkeit. Vgl. auch Jo 8, 34 ff. Allein die wichtigste für uns in Betracht kommende Stelle ist Jo 1, 17. Sie war von jeher der Anknüpfungs- und Stützpunkt für die verschiedenen Auffassungen der Stellung des Johannes zum Gesetz. Die Worte lauten: *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Nach Keim[2]) übertrifft Johannes bezüglich seiner Stellung zum Gesetz an dieser Stelle „in schroffer Folgerichtigkeit den Radikalismus Pauli“. Nach Köstlin[3]) erklärt der Evangelist durch 1, 17 die atl Religion und das Gesetz für „Irrtum und Elend“. Hilgenfeld[4]) meint, Johannes weise die atl Heilsökonomie, also auch das Gesetz, dem *κόσμος* und seiner Vergänglichkeit zu, ja der *σκοτία* und dem *ψεῦδος*. Was ist davon zu halten? — Die angeführten Behauptungen beruhen auf der Annahme eines schroffen, absoluten Gegensatzes zwischen *νόμος* einerseits und *χάρις* und *ἀλήθεια* anderseits. Allein von einem solchen kann nicht die Rede sein. Das geht schon daraus hervor, daß der Apostel diesen Gegensatz nur implicite andeutet; wollte er mehr sagen, so hätte er es jedenfalls genauer zum Ausdruck gebracht. Sodann spricht der ganze Zusammenhang gegen eine solche Deutung. Der Apostel sagt V. 16, daß die

---

[1]) Lehrbegriff 135 und 350.

[2]) Geschichte Jesu von Nazara I 120 ff., vgl. 159.

[3]) Lehrbegriff 49. [4]) Einleitung 723. 724 ff.

Gläubigen aus der Fülle des fleischgewordenen Wortes geschöpft haben Gnade um Gnade. Daran schließt sich unser Satz an, und zwar als Begründung mit *ὅτι*. Eben deshalb kann es sich dem Evangelisten nicht um Hervorhebung des Gegensatzes gehandelt haben. Denn es läßt sich nicht erkennen, inwieweit ein solcher durch das Vorhergehende begründet sein sollte; er will vielmehr die göttliche Gnadenfülle des menschgewordenen Logos hervorheben, aus der alle geschöpft haben [1]). Nicht um Hervorhebung des Gegensatzes also handelt es sich ihm, sondern um Hervorhebung der göttlichen Würde und Offenbarungsherrlichkeit Christi, womit allerdings ein Gegensatz zur atl Gottesoffenbarung, aber kein absoluter, von selbst gegeben ist. Die äußere Ähnlichkeit dieser Stelle mit der paulinischen Anschauung von Gnade und Gesetz — vgl. besonders Röm 6, 14b: *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* — muß jedem Leser auf den ersten Blick auffallen, und so haben denn die meisten Erklärer [2]), katholische und protestantische (man vergleiche zu dieser Stelle nur die Kommentare), ohne weiteres die paulinische Terminologie in diesen Satz hineingetragen. Dagegen hat B. Weiß [3]) seine Ansicht von der Unzulässigkeit eines solchen Verfahrens geltend gemacht und darauf hingewiesen, daß darin der Grundfehler bei der Auslegung dieser Stelle liege, indem Johannes eine ganz andere Anschauung von der Wirkung des mosaischen Gesetzes habe als Paulus; und gerade in der verschiedenen Betrachtungsweise und Würdigung des mosaischen Gesetzes spiegele sich der verschiedene Entwicklungsgang unserer beiden Apostel, so daß

---

[1]) Vgl. B. Weiß, Der johanneische Lehrbegriff 117 ff. Vgl. dagegen Feine, Theologie des NT 542: „Paulus hat die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz mühsam erkämpfen müssen; daß aber die Judenchristen, welche sich im Gewissen gebunden fühlten, gesetzlich zu leben, weitgehende Rücksichtnahme und Schonung beanspruchen dürfen, hat er nach Röm 14 eindringlich gemacht. Bei Johannes ist diese Sachlage überholt. Das Christentum ist definitiv vom jüdischen Gesetz gelöst. Beschneidung und Zeremonialgebote kommen für die christliche Kirche nicht mehr in Betracht. Wie zwei verschiedene Religionen stehen die Religion des Gesetzes und die der Gnade und Wahrheit einander gegenüber Jo 1, 17. Zwar ist auch hier das — wohlverstandene — A T Gotteswort 5, 39. 45 ff., 10, 35 („die Schrift kann nicht gebrochen werden"); aber das jüdische Gesetz ist als sittliche Norm beseitigt."

[2]) Schon Baumgarten-Crusius sagt in seinem Buche: Grundzüge der bibl. Theologie, Jena 1828, 88: „Die Gnade und Wahrheit des Johannes steht ganz paulinisch und sinnvoll dem Gesetze gegenüber."

[3]) Lehrbegriff 117.

wir hierin eines der vielen Momente erkennen müssen, die den Verteidigern der Apostolizität des Johannesevangeliums eine Stütze bieten können. Weiß macht darauf aufmerksam, daß *χάρις* an unserer Stelle nichts mit der paulinischen Bedeutung des Wortes zu tun habe, daß es nicht sündenvergebende und erlösende, sondern die volle Gottesoffenbarung, die *ἀλήθεια* gebende Gnade bedeute. Ebenso ist die johanneische Auffassung des *νόμος* von der paulinischen verschieden. Während nach Paulus nämlich das Gesetz den Menschen des Unvermögens überführt, aus eigenen Kräften den Forderungen desselben zu entsprechen, indem es die Übertretung mehrt (Röm 5, 20), die Erkenntnis der Sünde wirkt (Röm 3, 20), und schließlich in dem von Christus dargebotenen Heil die Erlösung sucht, geht Johannes einen ganz anderen Weg. Nach ihm soll das Gesetz eine dem Willen Gottes entsprechende Lebensrichtung herstellen; es soll in den Menschen die Geneigtheit und das Verständnis und die Aufnahme des Übernatürlichen erwecken, kurz, es soll ihn disponieren. So wird er schließlich Christus zugeführt, in dem Gottes Wesen sich offenbart, wie es 3, 21 in dem Gespräch mit Nikodemus heißt: „Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht, damit seine Worte offenbar werden, weil sie in Gott getan sind.“ Wer sich bemüht, den Willen Gottes, wie das Gesetz ihn offenbart, zu vollziehen (7, 17: *ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν*), der wird dem Sohne zugeführt.

Nach beiden Aposteln ist also das Gesetz eine Offenbarung des göttlichen Willens. Nach beiden soll es ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* sein. Aber während es nach Paulus seine Bestimmung negativ erfüllt, indem es den inneren Zwiespalt im Menschen erweckt, erregt es nach Johannes im Menschen — positiv — den Zug zum Göttlichen. Wir erkennen in dieser Auffassung deutlich den Weltapostel, der, selbst ein Jude, ein Eiferer für das Gesetz, der Unzulänglichkeit des mosaischen Gesetzes sich bewußt wurde, und den frommen Israeliten Johannes, der einen solchen, durch das Gesetz hervorgerufenen Zwiespalt im Herzen nicht gefühlt, sondern eben durch das Gesetz dem Heile zugeführt werden zu können meinte, bis Gott selbst ihn von der Unzulänglichkeit desselben überzeugte. Johannes begründet seine Anschauung nicht, wie Paulus aus eigener Erfahrung es tut (Röm 7, 7 ff.; Gal 2, 19 ff.); die schriftstellerische Aufgabe und andere Bedürfnisse verbieten das. Aber wir können aus dieser Auffassung deutlich genug auf den Entwicklungsgang schließen, durch den Gott ihn geführt hat.

Abgesehen von Jo 1, 17 bieten auch die übrigen Stellen, in denen vom Gesetz die Rede ist, keinen Anhaltspunkt für die Anschauungen der negativen Kritik. Das Bild, das Johannes vom Heiland zeichnet, ist ganz das eines gesetzestreuen Israeliten. Es ist nicht richtig, daß Jesus „so gar nichts von jüdischem Wesen" zeige, wie Heitmüller will [1]). Der Heiland selbst ist es, der überall das gesetzliche Leben als die gottgewollte Norm Israels rückhaltlos anerkennt. Er argumentiert von der Voraussetzung aus, daß Beschneidung und Sabbatfeier [2]) gleiche Autorität haben (7, 22. 23), der Tempel ist ihm seines Vaters Haus (2, 16), er selbst zieht hinauf zu den Festen nach Jerusalem (vgl. 4, 21. 23). Um so unbegreiflicher ist es, wenn die rationalistische Kritik daraus, daß Jesus den Juden gegenüber von „ihrem" Gesetze spricht (8, 17; 10, 34), schließt, daß Jesus mit diesem Gesetze nichts zu tun haben wolle. So urteilen Keim [3]) und Schenkel [4]), die meinen, Paulus werde noch von Johannes überboten, der seinerseits nur von „dem" Gesetze spricht [5]). Wir haben oben gesehen, daß auch Paulus (Apg 25, 8) Festus gegenüber von „der Juden" Gesetz redet. Allein ganz abgesehen davon, eine solche Aussage ist nanatürlich nach den übrigen Stellen zu beurteilen, nach denen es keine durchgreifendere Anerkennung des Gesetzes [6]) geben kann, als die bei

---

[1]) Bei Joh. Weiß, Die Schriften des N T II 695.

[2]) Jo 5, 17 handelt es sich nicht um einen Bruch des Sabbatgebotes von seiten Christi, sondern um eine Geltendmachung seiner göttlichen Macht. Er allein konnte nach seinem einzigartigen Verhältnis zum Vater diese Einschränkung für sich in Anspruch nehmen.

[3]) Geschichte Jesu von Nazara I 127.

[4]) Bibellexikon III (1872) 335.

[5]) Vgl. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 366: „Auch die antijüdische Apologetik des Paulus konnte vielen wie ein halbes Ding erscheinen, das eine konsequente Ausbildung erforderte." Auch nach W. wird also Paulus von Johannes noch in dieser Beziehung überboten. Ähnlich die Anschauung von Feine, Theol. des N T 542; Heitmüller bei Joh. Weiß, Die Schriften des N T II 695.

[6]) Wenn Jesus den Jüngern 13, 34 ein neues Gebot, eine *καινὴ ἐντολή* gibt, so kann man auch daraus nicht auf eine Verkennung des sittlichen Wertes des mosaischen Gesetzes schließen. Neu ist wirklich das Gebot, da es sich dabei um die Liebe nach dem Vorbilde Christi handelt (13, 15. 34; 15, 2); vgl. 1, 7; 2, 6; 3, 16; 4, 11. Nach Stellen wie Lv 19, 18; Js 58, 7. 10 war es auch dem A T nicht fremd. Selbst Keim (Geschichte Jesu von Nazara I 108. 148) hat den engen Anschluß an das A T, der in der *καινὴ ἐντολή* liege, anerkannt. Vgl. dagegen Feine, Theol. des N T 548.

Johannes vorauszusetzende. Dem entspricht auch völlig, wenn Jesus 4, 22 sich ganz als Jude weiß, und nach 10, 35 die Schrift nicht gebrochen werden kann.

Fassen wir das über die Stellung unserer beiden Apostel zur atl Offenbarung und zum Gesetz Gesagte zusammen, so ergibt sich:

1. In der Anschauung über die atl Offenbarung steht Johannes auf demselben Boden wie Paulus. Wir können hier nicht, wie die Kritik, wesentliche Unterschiede finden.
2. Das Gesetz ist bei Johannes ebenso wie bei Paulus nicht mehr von der Bedeutung wie im AT. Für eine der paulinischen ähnliche Polemik gegen dieses Gesetz bietet das Ev keine Anhaltspunkte.

Eben darum ist kein Grund vorhanden, — um aus dem über das Gesetz, die Offenbarung und das Volk Gesagten die Konsequenzen für die Echtheit des vierten Ev zu ziehen —, dasselbe dem Urapostel und Liebesjünger Johannes abzusprechen. Alle derartigen Behauptungen sehen im Ev einen ausgesprochen nationalen Antagonismus, der mit der jüdischen Vergangenheit vollkommen gebrochen hat. Daß das nicht der Fall ist, haben wir bewiesen.

Unter eben dieser falschen Voraussetzung ruft Keim [1]) aus: „Gibt es eine Wahrscheinlichkeit in der Welt, daß der judenchristliche Apostel nachträglich mit klingendem Spiel und fliegender Fahne zum Paulinismus übergetreten ist? Daß er, in dem Jahre 70 gewiß ein sechzigjähriger Mann, mit allen Grundsätzen seiner Jugend, seines Mannesalters, seiner Wirksamkeit gebrochen?“ Johannes hat eben Paulus nicht „in der Zerreißung jüdischer Fesseln noch überboten“, der Evangelist „übertrifft nicht in stolzer Folgerichtigkeit den Radikalismus Pauli“, wie Keim [2]) will. Sein Antijudaismus geht gar nicht insofern über den des Paulus hinaus [3]), als er besonders in seiner Stellung gegen das mosaische Gesetz viel strenger als Paulus wäre, sondern nur — was auch B. Weiß [4]) zugeben muß, der die letzte Behauptung rundweg

---

[1]) Geschichte Jesu von Nazara I 126 ff.; III 476.

[2]) Ebd. I 126. 131. 159.

[3]) So Hilgenfeld, Einleitung 722. 736. 681. Auch nach Wrede, Paulus 100 fühlt sich die ganze nachpaulinische Kirche von der jüdischen Religion „viel mehr noch als Paulus selbst“ geschieden.

[4]) Der johanneische Lehrbegriff 117.

abweist — in seiner Stellung gegen das Volk [1]), wie wir eben sahen. Das aber läßt sich verstehen. „Diese Reinigung des Zwölfapostels von jüdischen Schlacken", „diese Bereicherung seines Geistes durch paulinische und philonische Elemente", „die Verklärung des schroffen Donnersohnes zum universalistischen Genius der Christenheit" [2]) ist wahrlich nicht so unbegreiflich, wie diese Kritiker meinen. Denn das Judentum mußte, wie wir oben zu zeigen versucht haben [3]), Johannes als beseitigt gelten, nachdem er die Erfüllung der Weissagung seines Meisters von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels erlebt und darin, wie in den weiteren Folgen, das Gericht über seinen Unglauben und die endgültige Loslösung der Kirche von der den Christen aufs feindlichste gesinnten Synagoge erkannt hatte, nachdem er die vom Herrn gesegnete Wirksamkeit des hl. Paulus, des Heidenapostels, gesehen, welcher seinen Glauben mit seinem Blute besiegelte, dessen Gemeinden vor seinen Augen standen! „Allüberall sieht man heutigentags das Entwicklungsgesetz; soll Johannes davon ausgenommen sein? Als Gottes Tatensprache in der Zerstörung des Tempels, im großartigen Erfolg der Heidenmission, für jedermann vernehmlich, gesprochen, ist auch dem mit der Entwicklung der christlichen Idee emporgewachsenen Apostel immer heller das Bild der Weltkirche, die Weltbestimmung des Christentums aufgegangen" [4]).

---

[1]) Trotzdem kann aber von nationalem Antagonismus noch keine Rede sein!

[2]) So H. Holtzmann, Einleitung 460.

[3]) S. 29 ff.

[4]) Dausch, Das Johannesevangelium 23 f.

Lebenslauf.

Am 11. Juli 1882 bin ich, Franz Xav. Monse, als Sohn des Schmiedemeisters Franz Monse und seiner Ehefrau Louise geb. Barth in Mittelwalde (Kr. Habelschwerdt i. Schl.) geboren. Von Ostern 1896 bis Ostern 1903 besuchte ich das Gymnasium zu Glatz. Nach bestandener Reifeprüfung widmete ich mich an der Universität Breslau bis zum Wintersemester 1906 dem Studium der katholischen Theologie und besuchte die Vorlesungen folgender Herren Professoren:

Koenig, Krawutzcky †, Laemmer, Nikel, Nürnberger †, Pohle, Rohr, Schaefer, Sdralek †, von Tessen-Węsierski, Triebs.

Am 25. Juni 1907 wurde ich zum Priester geweiht. Bis 1910 war ich Kaplan in Ebersdorf (Kr. Habelschwerdt). Seither bin ich in derselben Eigenschaft in Reinerz angestellt.